هـذا الكتاب الموسوم بشرحي الاشارات
للخواجه نصير الدين الطوسي
وللامام فخر الدين الرازي
عليهما رحمة
الباري

﴿ طبع على نفقة السيد عمر حسين الخشاب ونجله ﴾

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيريه
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب
سنة ١٣٢٥
هجريه

ومن يتوكل على الله
فهو حسبه

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وبه نستعين ﴾

قال الشيخ (هذه اشاراتٌ الى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضن عما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الاشارات) * أقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وأمر بالضن به كل الضن وأنا أسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفا لما أعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان (قوله النمط الاول في تجوهر الاجسام) أقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم أبواب المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت أبوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا او بالمعنى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ وبه العون والتوفيق انه هو أهل التحقيق (هذه اشارات الى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضن عما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الاشارات (النمط الاول في تجوهر الاجسام)

(التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص أبواب المنطق بالنهج وأبواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا أما أبواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة لذاتها فكانت

الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها أهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ أم من المادة والصورة واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية و بعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي أيضا في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزأ وتناهي الابعاد والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضا ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين الى الآخر المقتضية لتحيير المتعلم فلزمه أن يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة وأحوالهما أولا ولما قصدها لزمه أن يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة أخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الابعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما أولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه وأما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية أخرى لها وأيضا يلزم أن يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما أبطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان أخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وأبطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه أبطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم أفاد ان الجسم اما أن يكون مؤلفا من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخلو اما أن يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أو لا يكون وعلى التقديرين فاما أن يكون متناهية أو غير متناهية قال فههنا احتمالات أربعة أولها كون الجسم متألفا من أجزاء لا تتجزأ متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها

اعلم انه لما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لا جرم ترجمه بتجوهر الاجسام أي التي هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عما لها من المقومات ... أما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشئ جوهرا والجوهر قد يراد به الموجود لا في موضوع وقد يراد به ذات الشئ وحقيقته كما يقال الجوهر السواد أي ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشئ جوهرا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما أن يكون جنسا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء أو لازما لماهيته على ما هو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الخارج ولا في الذهن وصيرورة الشئ شيأ آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشئ بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من التجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانها انما تتم وتتحقق عند اجتماع أجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لا جرم ترجمه بتجوهر الاجسام أي التي هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عما لها من المقومات ثم اعلم أن المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط (يا فا) في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ (ب) في بعض تفاريع نفي الجزء (ج) في اثبات الهيولى (د) في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة (ه) في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى (و) في استحالة خلو الهيولى عن الجسمية (ز) في استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية (ح) في كيفية تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى (ط) في أحكام المقادير (ى) في امتناع تداخل المقادير (يا) في امتناع الخلاء (ب) في اثبات الجهة فهذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ما سيأتي شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وفيها فصلان

كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ماذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ أن يثبته وأما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل أو السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما أراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة (قوله من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل) فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لايمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها شبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها (قوله تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) أقول ذكر للاجزاء أحكاما أربعة أولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لاتقبل الانقسام أصلا والرابع ان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأى أورد الاول منها تقرير المذهبهم والباقية تمهيد المايناقضهم به على ماينبغى أن يفعله ناقضو الاوضاع وفى الحكم الثالث أشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلاثة وذلك لان الاجسام اما أن تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة أو بسهولة كالاشياء اللينة واما أن لاتقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض أن الوهم ربما يقف اما لانه لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره أو لانه لايقدر على الاحاطة بما لايتناهى والفرض العقلى لايقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها أيضا فى الفرض والاول أصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب (قوله ولايعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيأ غير مايلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره) أقول هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما أخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لايخلو اما أن لايلاقى الطرفين أو يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر أو لابالاسر فهذه أقسام ثلاثة والاول ينافى كونه حاجبا لهما وأيضا يناقض الحكم الثانى وهو تأليف الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لايتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثانى أيضا ينافى كونه حاجبا لهما عن التماس وأيضا يقتضى تداخل الاجزاء وهو محال فى نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى والثالث يقتضى التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى أولا وهما أن لايلاقى الطرفين أو يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذى يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيأ غير مايلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين أعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيأ غير مايلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته أظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب

(وهم واشارة من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولايعلمون أن الوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيأ غير مايلقاه الآخر وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره

لبعضهم

وانه بحيث لو جوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ماشئت فسمه واحدا لم يكن له بد من أن ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وأن لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم واذا كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى) التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تلتئم من اجتماع أجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزأ ومعلوم أن الكلام فى ذلك لا يمكن الا بعد الكلام فى تعريف حقيقة الجسم أولا ونحن نقدم على التفسير بحثين ﴿البحث الاول﴾ فى تعريف حقيقة الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم

لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات وإن لم يذهب اليها ذاهب (قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ماشئت فسمه واحدا لم يكن له بد من أن ينفذ فيه) أقول يريد بيان حال القسم الثانى وهو القول بالمداخلة ففسره أولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم أن المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا وأما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان أشار اليه بقوله مكانهما أو حيزهما أو ماشئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى أن الطرف لو جوز مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ فى الوسط (قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) أقول أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن أن يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى وأقول هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ الذى هو حركة ما أول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيأ منقسما فلا يكون النفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق بأخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب (قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى) أقول أى المداخلة التامة يقتضى

على شيئين أحدهما الجسم الطبيعى وهو الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم وثانيهما الجسم التعليمى وهو الكم المتصل الذى يقبل التجزئة فى ثلاث جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم أن الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه وأما بالمعنى الثانى فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول أن القطعة من الشمع اذا شكلناها باشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع أن المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقى غير الزائل فاذا الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت أن الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التى لا تتجزأ لان على تقدير أن يكون الامر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان تحته أعظم مما جعلناه صفحة وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب أن يكون ذلك الثخن الذى زال مغايرا للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى والجسم التعليمى واعلم أن ما قلناه فى تعريف الجسم الطبيعى انه الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الابعاد الثلاثة رسم لا حد لانا بينا فى سائر كتبنا أن قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلاثة فيه لا يمكن أن يكون جزأ مقوما لماهية الجسم من وجهين الاول ان قابلية الشئ للشئ ليست

أمراوجوديا اذلو كانت أمراوجوديا لكانت لاتخلو اماأن تكون جوهراأوعرضافان كانت جوهراكانت قابلية المحل للحال جوهرامباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشئ الى الشئ مستحيلة أن تكون مباينة عن كل واحد من الشيئين فان كانت عرضاكان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليته لتلك القابلية عرضا آخرويلزم التسلسل والثانى أن قابلية الشئ لشئ آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانتساب الشئ الى الشئ متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذاقابلية الجسم للابعاد الثلاثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شئ متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين وذلك محال فثبت أن هذه القابلية بتقدير أن تكون صفة ثبوتية لايجوز أن تكون جزأ من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد مايجرى فى الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية (البحث الثانى) فى ابطال الجزء الذى لايتجزأ لما عرفت أن الجسم يقال بالاشتراك على أمرين أحدهما جوهر والآخر عرض فاعلم أن المقصود من هذا الفصل بيان أن الجسم بالمعنى الاول غير مركب من أجزاء لاتتجزأ أولا بدأ ولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا امامن أجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان أومن أجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك فنقول الاجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية وهى تلك الاجسام المفردة التى منها تركبت وأما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المقولة فيه أن يقال لاشك أن الجسم المفرد قابل للانقسامات فلاتخلو اماأن تكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل أولا تكون وعلى التقديرين فاماأن تكون تلك الانقسامات متناهية أوغير متناهية فيحصل من هذا التقسيم احتمالات أربع لامزيد عليها فالاول أن يقال الاجسام مؤلفة من أجزاء كل واحد منها لايقبل التجزئة بوجه وتلك الاجزاء متناهية فى العدد الثانى أن يقال الاجسام مؤلفة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد الثالث أن يقال

الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هى ممكنة الحصول مع أن تلك الانقسامات الممكنة متناهية الرابع أن يقال ان تلك الانقسامات غير حاصلة بالفعل بل هى ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال القسم الاول فاعتمد فى ابطاله على الحجة المشهورة وهى ان الجسم لوكان مؤلفا من أجزاء كل واحد منها لايقبل التجزئة لكان الجزء المتوسط بين جزأين يلاقيانه اماأن يمنع الطرفين عن التلاقى أو يمنعهما لكن القسمان باطلان فالقول بتأليف الجسم من الاجزاء التى لاتتجزأ باطل اما الشرطية فلاشك فى صحتها انما الشك فى افساد قسمى التالى فامابيان فساد القسم الاول وهو أن يقال يمنع الطرفين عن التلاقى فانه لوكان كذلك لكان الجانب الذى منه يلاقى ماعلى أحد طرفيه غير الذى منه يلاقى ماعلى الطرف الآخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف وامابيان فساد القسم الثانى وهو أن يقال انه لايمنع الطرفين عن التلاقى فهوانه لوكان كذلك لكان كل واحد من الطرفين لاقيا الوسط بالكلية والمعنى بذلك هو أن يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولوكان كذلك لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضى انقسام الاجزاء وبتقدير أن لايقتضى ذلك فان القول به محال امابيان ان القول بالتداخل يقتضى تجزئة الاجزاء فلان كل مادخل فى شئ ونفذ فيه فانه يفترض هناك أمور ثلاثة على الترتيب فان النافذ لابد وان يلاقى طرفه طرف المنفوذ فيه أولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولاشك ان القدر الذى يلقى النافذ من المنفوذ فيه أولا غير الذى لقيه منه حال النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير الذى يلقاه منه عند حصول المنفوذ فيه بتمامه وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء وامابيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اماأن تداخل بالكلية أولا بالكلية فان تداخلت لابالكلية كان الداخل من كل جزء فى الآخر غير مالم يدخل فيه وذلك يقتضى الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد فعلى هذا لوانضم الى مجموع تلك الثلاثة جزء رابع وخامس فانه لايزيد المقدار البتة فحينئذ لايكون تألفها مفيدا للعظم والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تألف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بماذكرنا فساد قسمى التالى فلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التى لاتتجزأ وأما القائلون بالجزء فقد تمسكوا فى اثبات مذهبهم بان قالوا لاشك فى وجود الحركة

أن يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى أحدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذلا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لايكون ترتيب ووسط وطرف أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولاازدياد حجم أى يناقض الحكم الثانى أيضا فان كان شئ من ذلك أى ان كان أحد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعا

ولاشك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذا لا بد وان يوجد منها في الحال شيء لانه لو لم يكن لها وجود في الحال لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت سيأتي فلو لم يكن للحركة حضور لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لا بد وان يحصل شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام ماذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزأ وهكذا القول في جميع ما يقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزأ واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فههنا ابحاث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا أو سوء الابطال لتبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره في المنطق وذلك سبب في اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الرأي الباطل بالوهم أولى من تسميته بالخيال فان سبب الرأي الباطل ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثاني) عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها 7 ومجهولها عن اللواحق والعوارض

> وتلخيص هذا الكلام أن القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة أشياء اما امتناع ملاقاتها أو ملاقاتها بالكل أو بالبعض وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء اما امتناع تألف الاجسام منها أو عدم امتيازها في الوضع أو تجزئها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزأ

فانه يسميه تنبيها (٢) كانت تلك القضية موجودة بالفعل الان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه (البحث الثالث) عن انه لماذا قال وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشيء متأخرة لا محالة عن تصور ذلك الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو مفاصل وهي حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والمراد من الجسم الجسم الطبيعي وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التي يمكن ايراد الفصل والقسمة عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الآخر في ذاته كانت المواضع التي يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة في الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله تنضم عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدث من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلاث احدها ان كل واحد منها ليس بجسم في نفسه وان كان يحدث الجسم من تألفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان لقبول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه آخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما تقف لان الوهم لا يقدر على استحضاره لصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم تكن القسمة ممتنعة سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز قد جاء في بعض النسخ لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا ويكون المراد أيضا ما ذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلاقيانه فانه يحجب ما على طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون أن الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيأ غير ما يلقاه الآخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقي وجب أن يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره واما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه

باسره فاعلم انه لما ادعى أن الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي وجب أن يلقى كل واحد من الطرفين منه شيأ غير ما يلقاه الآخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيأ من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الآخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الآخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على أحد أمرين أحدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيأ والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط أما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء لو لم تكن متلاقية أصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزأ وهو المطلوب وأما الثاني وهو أن يقال ان كل واحد من الطرفين يلاقي الوسط باسره فهو الذي عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد أبطلنا الاول أيضا صح ما ذكره من ان أحد الطرفين يلاقي من الوسط غير ما لقيه الآخر وأما قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من أن ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم أن المراد منه أن القول بكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط قول بمداخلة الطرف لكلية الوسط والمتداخلان لا بد وأن يكون مكانهما أو حيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين أو بما شئت من الاسماء والشيآن لا يصيران كذلك الا بعد أن يصل 8 طرف أحدهما الى طرف الآخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شيء في شيء والشيء حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا في ذلك الموضع فثبت أن القدر الذي لقي الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقيه منه قبل نفوذه فيه أعني حال كون طرفه ملاقيا الطرف المنفوذ فيه وهو الذي لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لا بد وأن يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه أولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم تحصل المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيأ غير ما لقيه في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ ولما والمنفوذ فيه واعلم أن هذا الكلام ليس برهانيا ولكنه اقناعي واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وأن لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة أراد أن يبين ههنا أن القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان أحد الطرفين لو دخل في كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الآخر الذي هو طرف أيضا لان أحد الطرفين اذا دخل في كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الآخر الذي هو طرف وجب أن يكون أحد الطرفين ملاقيا للطرف الآخر وأما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم أن المراد منه أن تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب أن لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد منها وأما قوله فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عنه توهم المداخل بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى فاعلم أنه لما بين أن القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقائض هذه التوالي وهو ان هذه الاشياء كائنة حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط وثبت فساد أن لا يلاقي منه شيأ ومتى بطل هذان القسمان لم يبق الا أن يقال الطرف يلاقي بعضه بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية *

وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى (قوله وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية) أقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى أن كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزأ وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا أن القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية قيل وقد يناظر الفريقان فلما ألزم أصحاب المذهب الاول أصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما ألزموهم أيضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء

ولما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الاول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطىء فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ماهو المشهور (قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية أوغير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها) أقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما وكثرة ما والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى ان أراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجودا فى كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات أيضا وان أراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجودا فى كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا فى الاثنين اذ لا عدد أقل منه لكنه يكون موجودا فى كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغى أن يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام أقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح (قوله فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد) أقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا أخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد أو يكون وهذان قسمان والشيخ أشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد أى بل عساه لا يفيد العدد أيضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها أيضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا بالمقدار الواحد منها يكون فى حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية أو بشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز أصلا فلا تعدد الا أن الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز أقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التى هى أطراف أنصاف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز فى الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك أن التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز (قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم) هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم أى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما نع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى أن تضمر فى المتن لفظة وذلك أن يقال وأمكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها أقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله وأمكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الآحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتأليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لان يفرض أولا تأليف للكثرة الاولى فى جهة ثم يحتاج لتأليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح

ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية أوغير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها فاذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من أجزاء ليس لها حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى يكون حجم فى كل جهة فكان جسم

كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية) (التفسير) الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو قول من قال الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولم ينقل من الناس من يقول بهذا التأليف لان أصحاب هذا المذهب زعموا ان كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم أثبتوا فى الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها لا يكون منقسما وقد بينا أن على مذهبهم كل ما لا يكون منقسما فانه يمتنع أن ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى أن الجسم يتألف من أجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية فى العدد فاذا لا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذى مضى ابطاله فى الفصل الاول الا فى أنهم زعموا أن الموجود فى كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فهذا هو التحقيق لكن أصحاب هذا المذهب لا يعترفون باثبات الجزء الذى لا يتجزأ فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم فى الظاهر غير معترفين به لا جرم لم يحك الشيخ عنهم أنهم يقولون الجسم يتألف من أجزاء ١٠ لا تتجزأ بل حكى عنهم أنهم يكادون يقولون بأنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ أى حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به وأما الحجة على فساد هذا المذهب فهو أن الجسم لو كان متألفا من أجزاء غير متناهية فى العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لا معنى للكثرة الا اجتماع الوحدات فاذا أخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما أن يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من أعداد متناهية أزيد من مقدار الجزء الواحد أو لا يكون والثانى باطل والا لم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بأن هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء وأما المتصلة الاول وهو أن يكون مقدار ذلك المجموع أعظم من مقدار الواحدة فذلك يقتضى أن يكون كلما كانت الاجزاء أكثر كان المقدار أعظم واذا ثبت ذلك فنقول لا شك فى أن هذه الاجسام المحسوسة متناهية فى مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وذلك يقتضى أن تكون نسبة ما فى أحدهما من العدد الى ما فى الآخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت فى المقدار على حسب التفاوت فى العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذى فرضناه متألفا من أجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الخصم أنه متألف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وجب أن تكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد مع أن الخصم زعم أن نسبة أحدهما الى الآخر نسبة متناهى العدد الى غير متناهى العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من أجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح المتن أما قوله كل كثرة متناهية أو غير متناهية فان الواحد والمتناهى فيها موجودان فاعلم أن الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التى هى العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة وتكون الكثرة أحد نوعى الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد

قسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما الا قبلها والاصوب أن يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى ألفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أن الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلا (قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر) أقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى أن قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية أخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام أن يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة شىء متناهى القدر الى شىء متناهى القدر واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا (قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال) أقول هذا استثناء لنقيض تالى

دونه لانه العدد الاول ولا تكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول أما الكثرة الحقيقية فلا شك أن الواحد يكون فيها موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال أن تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت أن كل كثرة فان الواحد يجب أن يكون موجودا فيها ولكن لا يجب أن يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان أريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب أن يوجد في كل كثرة متناه في المقدار فان العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض أيضا للاشياء المجردة عن المقادير وان أريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب أيضا أن يكون في كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد أصلا بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشئ لا يوجد في نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب أن يكون في كل كثرة متناه في الكم المتصل أو متناه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب أن يحصل في كل كثرة شئ متناه فاذا كان الاولى بالشيخ أن يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لاحد أن يجيب عنه بأنه وان لم يجب في كل كثرة أن يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من أجزاء لا نهاية لها فلا بد وأن يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم أن كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فان المتناهي موجود فيها فثبت أنا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت المؤاخذة لازمة وأما اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت المؤاخذة لان المؤاخذة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية وأما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من أجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين أن الجسم لو كان متألفا من أجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين أن حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب أن يكون أزيد من حجم الجزء الواحد منها والا لم يكن تأليفها مفيدا لحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلاثة أيضا على مقدار الواحد وانما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا للمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لا يفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق أيضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت بأسرها حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال أن يختص واحد منها بأمر لا يوجد في الآخر لان تلك الاجزاء متساوية في الحجمية فيستحيل أن يقع الامتياز بنفس الحجمية أو بشئ من لوازمها ويستحيل أن يقع الامتياز بشئ من عوارض الحجمية أو معروضاتها لانها اذا كانت متداخلة ولا شئ يفرض عارضا أو معروضا لواحد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب أن يكون عارضا لذلك الغير أو معروضا له واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد في أمر من الامور فيرتفع التعدد عنها أيضا ويصير الكل شيأ واحدا فثبت أن الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدار لا يحصل منها زيادة العدد الا أن الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع لا جرم لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكر انه عسى أن يتوهم متوهم كون تأليفها سببا لزيادة العدد وأما قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فاعلم أنه لما أبطل أن لا يكون مقدار المجموع أزيد من مقدار الواحد ثبت أن حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من أجزاء متناهية وقد كان يمكنه أن يقتصر على هذا المقدار في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من أجزاء غير متناهية الا أنه اذا أراد أن يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من أجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي أجزاء ذلك على تناهي سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بأن بين أن ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه أراد أن ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن أن ينسب الى السطح بأنه ثلثه أو ربعه أو غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن أن ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلثا للشئ أو ربعا له هو الذي يكون بحيث لو ضمت أمثاله اليه لصار مثلا لذلك الشئ والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزأ في الفصل الاول فاذا عرفت

المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول أيضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان

ذلك فالشيخ لما أراد أن ينسب مقدار الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الأجسام بين أنه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها
فى جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما فى كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت
كونه حجما فى كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذى يكون حجما فى جهة واحدة أو فى جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز
أن ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم أن هذا التفسير الذى ذكرناه لا يصفو الا اذا أضمرنا فى المتن لفظة حتى يصير هكذا وأمكنت الاضافات
بينها وبين غيرها فى جميع الجهات أى وأمكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى جميع الجهات ولكن الموجود فى النسخ ليس كذلك
بل هو هكذا وأمكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات فاما أن يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ أو الناسخ
أو تركها الشيخ عمدا لدلالة
الكلام عليها وأما قوله فكان
جسم فكانت نسبة حجمه
الى حجم الذى آحاده غير
متناهية نسبة متناهى
القدر الى متناهى القدر
فاعلم أن هذا الكلام
قضية واحدة فصيغة كانت
رابطة واسم هو الموضوع
وقوله نسبة حجمه الى حجم
الذى آحاده غير متناهية
نسبة متناهى القدر محمول
واحد ومعنى هذه المقدمة
أنه لما بين أن الحاصل من
تلك الكثرة المتناهية جسم
بين أن ذلك الجسم يجب
أن يكون نسبة حجمه
الى حجم الذى زعم الخصم
أن آحاده غير متناهية
نسبة متناهى القدر الى
متناهى القدر لان المشاهدة
دالة على أن هذه الاجسام
متناهية فى مقاديرها وأما
قوله لكن ازدياد الجسم
بحسب ازدياد التأليف
والنظم الى آخره فاعلم أنه لما ثبت أن نسبة الجسم المتناهى الاجزاء الى الجسم الذى هو عند الخصم غير متناهى منها
الاجزاء نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وثبت بما مضى أن ازدياد المقدار والحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب أن يكون
نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه
وذلك محال فثبت أن القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدى الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب ﴿تنبيه
أليس اذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية
فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل

بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (تنبيه أليس اذا أوجب النظر ان الجسم لا يجوز أن يكون
مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد
أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ
سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما أورد القضية الاولى مهملة وهى أن يكون الجسم
لا يجوز أن يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية
الاقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل
غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم أيضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية
فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى
القضية الاولى لا يجوز أن يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب أن لا يكون وفى الثانية ليس يجب أن يكون وذلك
لان تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ممتنع أن يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم فى الاولى
بالامتناع وفى الثانية بالامكان العام أقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقا
بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التى لا تتجزأ ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع
تركبه منها فكان الواجب اذن أن يقول فى هذا القسم أيضا يجب أن لا يكون والصواب أن يقول انه لما قال
فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف
ثم لما أبطله أورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول ومن الناس من يظن
ان كل جسم ذو مفاصل أى يزعم انه يجب فلما أبطله أورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة
فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب أن يكون لكل جسم فى قوة قولنا ليس يجب
أن يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد أوجب امكان وجود جسم وذلك
يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى
لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد أوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم وأجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل أن يكون
عاما وأيضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد

بل هو في نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب) ﴿التفسير﴾ انما سمي هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه أن الجسم اذا لم يكن مؤلفا من أجزاء متناهية أو غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا يحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال وأما قوله أليس اذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم أن معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي أن الذي ثبت بالبرهان ليس الا أن الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز أن يكون متألفا من أجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر أن كل جسم فانه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من أجزاء غير متناهية اللهم الا أن يثبت بدليل آخر وجود تناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى أن كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من أجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز أن يقول أليس ان النظر اذا أوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية أي لم يقل النظر أوجب في كل جسم انه لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يوردها أيضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لا يقتضي أن يكون ما عداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع أن هذا الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شئ من الاجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية بل أوردها مهملة فقال أليس اذا أوجب النظر ان الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها لا تشعر بالوهم الكاذب الذي تشعر به الجزئية فلا جرم كان

ايرادها مهملة أولى من ايرادها كلية أو جزئية وأما قوله وانه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب أن لا يكون وههنا ذكر انه لا يجب أن يكون والسبب فيه أن تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز أن يكون وأما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب أن لا يكون بل قال انه لا يجب أن يكون وأما قوله فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو أن لقائل أن يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت أن خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد أوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد أوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي لا ينافي الوجوب وبتقدير أن يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم ولا يمكن ان ينقسم بالفعل بل له الممتنع حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب أن لا يكون لامتداده المفاصل اللهم الا لعائق خارجي كما في الافلاك وأما قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس فمعناه أن الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لا يحس بشئ من المفاصل والابعاض فيه فكما أنه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه وأما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فمعناه أنه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشئ فان تلك الصفة الممكنة لا تحدث الا لسبب فاذا الحصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا أحد أمور ثلاثة أحدها الفك والقطع والثاني اختلاف العرضين كما في البلقة والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفك لسبب كما في الافلاك أو في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا ينفرق بنصف لعرضين مختلفين فهذا هو التفسير وأما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وههنا آخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ﴿المسئلة الثانية﴾ في تفاريع نفي

منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك أقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان (قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس) يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان أمر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس (قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب) أي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما أن يكون مؤديا الى الافتراق أو لا يكون والثاني اما أن يكون في الخارج أو في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال

الجزء وفيها فصلان ﴿تذنيب أليس اذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده) ﴿التفسير﴾ انما سماه بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم أنه لما ثبت أن الجسم ليس مؤلفا من أجزاء لا تقبل القسمة ولا شك أنه قابل للانقسامات فاما أن يكون قابلا لانقسامات متناهية أو لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا لانتهت القسمة الى أجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من أن الجانب الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقي منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت أنه يجب أن يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم أنا قد ذكرنا أن الانقسامات على وجوه ثلاثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات غير المتناهية لا توجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما يدعى أن الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية أو الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة أخرى فانه من المحتمل أن لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع أن الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا أن بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة أخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون

الجسم غير متألف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية الا على أحد الوجوه الثلاثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي وأما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده فمعناه أن القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية اليها يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذي أورده في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان أن الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات ﴿تنبيه انك ستعلم أيضا مما علمته من والزمان حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان) ﴿التفسير﴾ انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل في بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقها وذلك هو أن الجسم لما ثبت أنه قابل لانقسامات غير متناهية وجب أن تكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فتكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما فثبت أن الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب أن يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من أجزاء غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من أمور غير قابلة للتجزي واعلم أن في القول باثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال شيأ واحدا في نفسه أم لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة ومن أرادها فليطالع سائر كتبنا ﴿المسئلة الثالثة﴾ في اثبات الهيولى وفيها أربعة فصول

الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم ﴿تذنيب أليس اذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده) لما أبطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق أحد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان أحدهما بقوله وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب أي مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده أي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي أوردناه ﴿تنبيه انك ستعلم أيضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك وانه لا تتألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان﴾ قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضا كذلك وجميع ذلك أعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة

والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاءها والا لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء ﴿اشارة قد علمت للجسم مقدارا ثخينا متصلا﴾ المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين أحدهما صفة الشئ لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضا وقد يقال لهذه الصورة أيضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشئ بقياسه الى غيره وهو أيضا بمعنيين أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى أن يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه أعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة أولى والمقدار الثخين المتصل أعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو أمر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شيأ هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة أمرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى أعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم يعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرتها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا فى موضوع أعنى جوهريته أوضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيأ من شأن أن يكون ذا جسم تعليمى أمر غير جوهريته وهو فصله الذى تتحصل به جوهريته (قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك) الانفصال أعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك وأقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه أعنى الوهمى ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجئ بيانه فالصواب أن يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم أسباب الانفصال الخارجى فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر (قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين) يريد بالمتصل

(اشارة قد علمت أن للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين

بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة أما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا أن الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها أعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارئ كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه (قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته) قوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده أي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى وأقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وأيضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير أن يستمر وجوده (قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود

فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان أن الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه أن الجسم لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال كان حاصلا قبل حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لا محالة للانفصال وذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال يستحيل أن يتصف بالانفصال لانه زوال عند طريانه فاذن محل امكان الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذي يكون محل للاتصالين المتجددين عند طريان الانفصال فثبت ان الاتصال

مثله

الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو الاثنينية وهما عرضان ومحلهما الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد وتمام تقرير ذلك ان الجسم تعدور ود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي زال عند الانفصال شئ سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما ينحل بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان نقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه تزول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه وتحدث فيه جسميتان أخريان ومتى كان كذلك فالجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم تعدور ود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما أن يقال انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه أوما كانتا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزأين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزأين فان كانت الاجزاء التي تحصل في كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية أو غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد أبطلناه فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد بعد عدم أو يعدم بعد وجود فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا للجسمية محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذي قامت الجسمية به فهذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل أن يقول أما المقدمة الاولى فممنوعة والذي عولتم عليه في اثباتها فغير صحيح لانه يوجب أن يكون

مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان أن نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب أن يعلم انه لا يمكن أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى أوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ

وبيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما أن يقال ان مادته كانت واحدة أو ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على الجسم اما أن يقال انها بقيت واحدة أو ما بقيت واحدة

﴿ م ٣ - الاشارات ﴾

والاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزأين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها أيضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزأين فصورته عين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون أحد الجزأين هو بعينه الآخر بالعدد هذا خلف وان لم تكن الجسمية فقد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وأيضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم أن يكون مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة ان ذات أحد الجزأين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت أن الجسم المتصل لو كانت مادتها واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم أن تتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المتجددتين فاذا تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته فيكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهذا مكابرة وأيضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضي احتياجها الى مادة أخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد جسم واحد مادته واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت اعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب أن يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال الواحد في أكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من أجزاء كل واحد منها لا يتجزأ وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل أصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزأ لكان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التفرق والتألف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية تزول عند عروض الانفصال فلم قلتم

انه لابد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فيستدعي محلا قلنا لا نسلم ان الامكان حكم ثبوتي والاستقصاء في بيان ذلك في النمط الخامس ولنرجع الآن الى تفسير المتن أما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح أن يقال ان للجسم مقدارا ثخينا لامتناع أن يكون شئ حاصلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه انا بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزأ وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك المقدم كان بيانه له بيانا لذلك التالي بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جاز له أن يقول قد علمت ان للجسم مقدارا وأما الثخن فانه يقال بالاشتراك على أمرين أحدهما المقدار الذي يحتمل التجزئة في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى أحد أنواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيهما أن يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين وللبعض الآخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلاثة أنواع الخط والسطح والجسم التعليمي فاذا قلنا الجسم له ثخن احتمل أن يكون المراد كل واحد من هذه الثلاثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك وأما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلاثة أحدها المقدار الذي يمكن أن يفرض له أجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية للآخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية تحددها نقطة واحدة هي طرف لهما ١٨ وثالثها ان الجسمين اذا كان حال أحدهما عند الآخر بحيث اذا تحرك أحدهما وجب أن يتحرك الآخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالآخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كان انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له أجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه عن الاجزاء بل هو في نفسه شئ واحد وقد بينا ان مدار هذه الحجة على هذا الاصل وأما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك وأما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة في قوام تلك الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون أجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب أن لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال أما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا آخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون أحدهما بالمحلية والآخر بالحالية أولى من العكس فيلزم أن يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال وأما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند حدوث الشئ واستحال أن يكون قابلا لذلك الشئ فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال وأما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن أمور ثلاثة أولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره فاين القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول لكنا لا نحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ آخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال

> يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولابد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وأيضا ينبغي أن تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها أيضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة فالتوقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد بحسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها

من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشئ هل هو غير المقبول أو نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشئ الذى هو ههنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول أما الاول فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشئ فانه مغاير لذلك الشئ وذلك يقتضى أن يكون قوة قبول الشئ مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى وأهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحهما وأما الثانى فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال فانا يمكننا اثبات المادة لو أمكننا أن نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ آخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه أن يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا أن نقول الانفصال يستدعى محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة أمر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فيستدعى لا محالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الانصال ثبت شئ آخر وهو الهيولى فان قيل أليس أن الامكان عندك أمر عدمى فنقول بلى ولكنه عند الشيخ أمر وجودى وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق أصوله لا على ما يطابق أصول غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرأ فليس المقبول هو الانفصال لانه أمر عدمى بل المقبول بالحقيقة هو الجسميتان الحادثتان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذينك الجسمين هيئة وصورة أما الهيئة فالشكل المقارن لتلك الجسمية وأما الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقدار يجرى بالنسبة الى ١٩ الجسمية مجرى الصورة وأما قوله فتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا فاعلم أن محل امكان الانفصال غير الشئ الذى هو متصل بذاته لان المتصل بذاته يعدم عند الانفصال ويوجد متصلان آخران مثل الماء الواحد اذا جعل ماءين فان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل طريان الانفصال فقد بطلت وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضم أحدهما الى الآخر مرة أخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين الاوليين تبطلان وتحدث جسمية أخرى غير التى زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم أن لنفاة الهيولى أن يقولوا هذه الهيولى اما أن يكون لها حصول فى الحيز أو لا يكون فان كان لها حصول فى الحيز فاما أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكانت الهيولى متحيزة وذلك محال إما أولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين وأما ثانيا فلانه لا يكون أحدهما بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس وأما ثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام فى محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب وأما ان كان على سبيل التبعية فذلك بأن يقال الجسمية تحصل بذاتها فى الحيز وتلك الهيولى تحصل فى ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه واذا كان حصول الهيولى فى ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم استحال كون الجسمية حالا فى الهيولى وأما ان لم تكن الهيولى حاصلة فى الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال أن تكون الجسمية حالة فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلا وحالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة فى تجويز ذلك فليجز أن يقال الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية فى محل يؤدى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام فى هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن أن يتمسك بها فى نفى كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها

وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد فى الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة أخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وأيضا لم تكن هى بالمحلية أولى من الجسمية وأيضا لاحتاجت الى هيولى أخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب أن يكون متحيزا بالانفراد

بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير ※(وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما أحسب كذلك) هذا هو الوهم وتقريره أن يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم (قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم ثم يتذكر كون كل ذى حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود أو الوهم له وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجرى مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلى جنسا كان أو نوعا وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت اليه الاشارة فى النهج الاول وانما يكون اذا أخذ وحده موجودا فى الخارج لا شك فى وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك فى انه من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبائع (قوله وما لها من الغنى عن القابل أو الحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشئ المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذا مع أمور تقتضى الاختلاف (قوله واذا عرف بعض أحوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته لحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) أى اذا صار بعض أحوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت (قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) قد بينا ان الطبيعة تكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهى وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بأن الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيأ اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن أن تقتضى شيأ من حيث هى غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل وان اقتضت شيأ مع ذلك الشئ

خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابه واذا عرف فى بعض أحوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته لحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) ※التفسير انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذى أورده لا حاجة فى ابطاله الى برهان منفصل بل يكفى فى ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب أن تحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم تقول حاصل الشك أن يقال الحجة المذكورة لا تفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم عن اثبات المادة له ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال الانفكاكى والانفصال على هذا الوجه يمتنع عروضه للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة فاجاب عنه ان الغير

الجسمية ماهية واحدة فهي اما أن تكون غنية عن المحل أو لا تكون فان كانت غنية عن المحل كانت جميع أفرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحال حلوله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي أينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل أنا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم أو لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت أن طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم أن على هذا الكلام شكان أحدهما أن يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهية فيه فانا قد بينا أن الجسم هو الذي يقبل الابعاد فههنا أمور ثلاثة أحدها الابعاد الثلاثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلاثة والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فاما الابعاد الثلاثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلاثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير أن تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة أو ما لاجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه أمر ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة والعلم بكونه أمرا ما ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلاثة علم بلازم من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن أن يقال الاجسام لما اشتركت في قبول الابعاد الثلاثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذا الاجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على أن الاشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في الجسمية بل ان طائفة من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا ببداية عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار أمران مغايران للجسمية لازمان لها واعترفوا بأن الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في أن الاجسام مشتركة في الجسمية وأما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك أن يقال ان الجنس له طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا يحتاج الى ذلك الفصل مثل أن الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا أنه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام التي لا تقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ عن ذلك هو أن الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها أصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا أنها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها وأما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية الا بمجرد حلولهما في محل واحد وأما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وأنه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته

الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح أورد الشك أولا في أن الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل

محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ انها طبيعة محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم أن هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو أيضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب أن يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض وأما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لم تكن صورة وبتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح بل الصحيح في الجواب هو أن يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء معين بل الى شيء ما أي شيء كان وأما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة

لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم أبدا يكون محتاجا الى الفصل وأما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم أن ههنا نقضا آخر وهو أن قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات في اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتي في النمط الرابع والشك الثاني على أصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على أن جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لا يمكن اثباته بما تبين من حلول بعض الجسميات في المادة فان لقائل أن يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الا جواز حلولها فيها فاما أن يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة أخرى اذ من المحتمل أن يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح أن تصير حالة في المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذا لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها في المحل (قوله (وهم وتنبيه أو لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها

عراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة ﴿وهم وتنبيه أو لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها) قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل هي انما تألفت عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان أصلا ولا ينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها أفعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس أشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه أصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا

فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح من كل اثنين منها يصح من كل اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع الاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل ولعل هذا العائق ان كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) *التقرير قد بينا ان مدار الحجة المذكورة في اثبات الهيولى على ان الجسم الذي يكون في نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشبهة المذكورة في هذا الفصل يرجع الى النزاع في هذه المقدمة وبيانه وهو انا اعاينا ان الجسم شيء واحد في نفسه بان ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزأين لابد ان يكون الجانب الذي هو يلاقي ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقي ما على يساره وذلك يقتضي كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لا تفيد الا كون

(قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيأ واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين (قوله اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل) هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال (قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان

الجسم قابلا للانقسام الوهمي أبدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمي يجب أن يكون قابلا للانقسام الانفكاكي واذا كان كذلك فمن المحتمل أن يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة من أجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذي يفرض له الانفصال ليس بمتصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذي هو متصل في الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة لا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة في اثبات الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى أن الاجسام القابلة للانفصال متألفة من أجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية والجواب عنه انه لما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب أن يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية أيضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء بأسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان أخذ نصفيه يكون مساويا في الماهية لنصفه الآخر ولكله ولكل واحد من أنصاف سائر الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشيء صح على ما يماثله فاذا صح على أحد نصفي الجزء الواحد أن يتصل بنصفه الآخر اتصالا ارتفاعا للاثنينية صح أيضا على ذلك النصف أن يتصل بنصف جزء آخر اتصالا رافعا للاثنينية وكما صح على ذلك النصف أن ينفصل عن نصف جزء آخر انفصالا انفكاكيا وجب أيضا أن يصح على ذلك النصف ان ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز أن يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير سقط الشك واعلم أن مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية في مفهوم الجسمية وقد يناقي الفصل الذي مضى انه لا طريق الى اثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك انه يبعد أن يقال ألسن في الوجود كله جزآن متساويان في الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصناعة العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك أن يصح على كل جسم ما يصح على سائر الاجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثل لونية البياض جواز أن ينضم فصل السواد الى لونية البياض والجواب عنه ما مر والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على أن تلك الاجزاء صح على كل واحد منها ما يصح على الباقي لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل أن تكون شخصية كل واحد منها ما تكون مانعة

عن ذلك لان كل واحد منها وان شارك الآخر في الماهية لكنه يخالفه في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فيحتمل على أن تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف

الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكر من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ماسلموه من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض أيضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال

لا تقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان أخريان ثم اذا اتصلا مرة أخرى فان تينك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية أخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما يصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل أن يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل أن يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا في نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن بأن يجاب عن أصل السؤال بجوابين آخرين الاول أن يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا أن كل جزء من تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المفترضة فيها اما أن تكون مختلفة في الماهية أو لا تكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط واذا أخذنا جزأ بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون أحد نصفي ذلك البسيط ملاقيا بأحد جانبيه للنصف الثاني منه فهو لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبي أحد نصفيه مساويا في تمام الماهية لجانبه الآخر فاذا صح على ذلك النصف أن يلاقي النصف الثاني بأحد جانبيه وجب عليه أن يصح كونه ملاقيا له بجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفكك من نصفي ذلك الجزء ولقائل أن يقول فهذا يقتضي صحة أن يماس فلك القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس وهذا يقتضي الخرق وأنتم لا تقولون به وأيضا فالاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول ما يمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كما بيناه الثاني وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات مضمومة بعضها الى بعض فيحصل فيما بينها فرج خالية وهو محال ولقائل أن ينازع في أن شكل البسيط الكرة في استحالة الخلاء على ما سيأتي وأنت ترجع الى شرح المتن أما قوله في تقرير السؤال ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل الانفصال وانه انما يفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها فاعلم ان المراد

منه ان الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من أجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المحاذاة أو المماسة أو غيرهما والذي يقبل الانفصال ليس بمتصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له الانفصال وأما قوله في الجواب فاعلم أن القسمة الوهمية والفرضية أو الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين يحدث اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع فاعلم ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلا للقسمة الانفكاكية الا أنه يكون قابلا للقسمة بالوجهين الآخرين أعني القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما في البلقة أو اضافيين مثل أن يكون أحد جانبيه محاذيا أي مقابلا لشئ لا يحاذيه جانبه الآخر أو يكون أحد جانبيه موازيا لخط أو سطح لا يوازيه جانبه الآخر أو يكون أحد جانبيه مماسا لشئ لا يماسه جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقساما في ذات كل واحد من تلك الاجزاء بحيث تكون ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء ولكل ذلك الجزء ولماهية جزء آخر من نوعه وأما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمعناه أن هذه الاشياء لما كانت متفقة في الماهية والاشياء المتفقة في الماهية يجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وأما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على نصفي الجزء الواحد أن يتصل اتصالا منافيا للتعدد وجب أن يصح على الجزأين المتباينين أن يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزأين أن ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب أن يصح ذلك أيضا على نصفي الجزء الواحد وأما قوله اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم أو زائل فاعلم ان معناه جواب لشك يذكرهها وهو ان الفلك مساو للعنصر في الجسمية ثم ان الاجزاء المفروضة في

العنصر يصح عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المفترضة في الفلك متصلة مع أن الفلك لا يتصل بالعنصر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن

الانفصال بوحدة متجددة عند الاتصال وهي أمور متشخصة ولعلها تعم الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات أخر تجري مجرى هذين ﴿ قوله ﴾ (تنبيه وكل نوع يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

﴿ م ٤ - الاشارات ﴾

يصح الانفكاك على الجزأين وان لم يصح ذلك على نصفي الجزء الواحد وأن يصح الاتصال على نصفي الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزأين وحل هذا الشك أن يقال الفلك ان نظر الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال أجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو أن هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فأما الاجزاء التي كلا منافيهما لو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل أن يقول هب انه يلتزم منه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال أن يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الآخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد أن تقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الآخر لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلمية وأما قوله ولو لا هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب أن يكون نوعه في شخصه أي يمتنع أن يدخل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل أن يلزم فردا من أفرادها ما يكون مانعا عن بعض ما صح على الفرض الآخر لاستحالة أن تكون المماثلة في تمام الماهية مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك أحدهما عن الآخر وجب أن يصح على نصف أحدهما أن ينفك عن الآخر فاذا يصح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك فثبت أن ما يمتنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وجب أن يكون نوعه في شخصه ولقائل أن يقول لا نسلم ان المتماثلين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان الجسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الآخر (تنبيه كل نوع أمكن أن تكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة أن يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع

الاشخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية أو كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) التفسير كل ماهية فاما أن تكون نفس تصورها مانعة من الشركة أو لا تكون والاول يقتضي أن لا يحصل من تلك الماهية الاشخص واحد والثاني يقتضي أن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ان كان لازما استحال أن يحصل في الوجود من تلك الماهية الاشخص واحد واستحال على ذلك الشخص أن ينقسم انقساما انفكاكيا الى جزأين وأن يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع أنا قد فرضنا أن المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجري مجرى التقرير لما ذكره في آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة ﴿المسئلة الرابعة﴾ في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد (تذنيب اليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شيء صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيء هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الهيولى الاولى فاعرفها ولا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم وأحوالها ثم ان الشيخ أبطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تتجزأ وبين بعد ذلك ان مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك أراد أن ينتقل الى أحكام الصورة والهيولى الا أنه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في

هذا الفصل فلاجرم سماه بالتذنيب واعلم أن المقصود من هذا الفصل هو أن الحكماء يقولون الجسم العظيم المقدار يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز أن يزول عنه ذلك المقدار الصغير ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين أن الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاحد أمرين اما لان أجزاءه كانت منتفشة فكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا او ينضم اليه أجزاء اخر فيصير المجموع عظيما وأما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعدونه والشيخ أزال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت أن المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب أن لا يكون له في نفسه مقدار وحجم والا لزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز أن يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار أصغر وبالعكس واعلم أنه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار أن يكون قابلا لكل المقادير ألا ترى أن هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا تقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى غير مقدرة في ذاتها أن تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح أن يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها القدر معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لا تقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بأن قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان أن يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل أقل

الاشخصا واحدا وكيف توجد اثنينية أو كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما أن يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الاشخص واحد أو لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الاشخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه ۞ قوله (تذنيب أليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيأ هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها القدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان أجزاؤه منتفشة فتندمج أو يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ أزل

أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك أيضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين بسبب يتنازعها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله أن لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كان جسما ﴿قوله﴾ (اشارة يجب أن يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء أو خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية) هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي أيضا مبدأ لمسائل أخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي أيضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها أعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة أوردها ههنا وقد دل بقوله يجب أن يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها أفلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما أن يكون متناهيا أو غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة أعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على أربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز أن يوجد بينهما ابعاد تزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني أيضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا أحد نصفيه أصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هنالك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض غير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا ﴿قوله﴾ (والافق الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى ﴿قوله﴾ (ومن الجائز أن يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد

و بالعكس والا كانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولاشك أن تجويز ذلك بعيد ﴿المسئلة الخامسة﴾ في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلاثة (اشارة يجب أن يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء أو خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والافق الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين في مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائز أن يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد

من الزيادات) اشارة الى المقدمة الثانية ﴿قوله﴾ (ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة ﴿قوله﴾ (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها ﴿قوله﴾ (واية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن أن يشتمل عليها بعد ويبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد أقول ويحتمل أن يكون قوله واية زيادات أمكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة أي واية زيادات أمكنت اذا أخذت معا فانها أيضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام للتعليل في قوله ولان معلل ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان أن يقال اما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي أن لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى أقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب أن يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان أمكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط وأقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات أمكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله أيضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه ﴿قوله﴾ (فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة) يعني يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة ﴿قوله﴾ (فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم) أي اذا كان لامكان الابعاد التي تفرض بينهما نهاية توجب أن ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه ﴿قوله﴾ (وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده) أي اذا انتهى الى بعد لا يوجد أعظم منه هذا فقد وجب انقطاعهما ﴿قوله﴾ (والا أمكنت الزيادة على

من الزيادات ومن الجائز أن يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتداد ان ولا ينفذان عنده والا أمكنت الزيادة على

أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين أنه يكون هناك امكان أن يوجد بعد ما بين الأمتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك أيضا من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية)

التفسير لقائل أن يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيتكلم أيضا بعد هذا الفصل في أحكام الصورة والهيولى فكيف أدرج هذه المسئلة الغريبة عن أحكام الهيولى فيما بينهما فنقول انه لما بين أن الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد ان يبين بعد ذلك أن الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده أن الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى هو أن كل جسم متناه وكل متناه مشكل بالجسمية فالجسمية اذا لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فاذا يلزم أن لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها أفلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس يجوز أن يكون بعد قائم الا في مادة لانه اما أن يكون متناهيا أو غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل متشكل ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا بالمادة فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت

أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال) أى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض انه أعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود أى أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم ❁ قوله (فتبين انه يكون هناك امكان أن يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال) ومعناه ظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا فالقول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون فان كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة أقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانه يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة أخرى هى أن كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما أن يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه أو لا يكون فان لم تكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما أن يكون الكل حاصلا فى بعد أو لا يكون ومحال أن لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى أقسام كلها باطلة والغرض من ايراده أن تالى المتصلة المذكورة أعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما ههنا لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد ليكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن أن يوفى هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه ❁ قوله (وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز

ذلك فالشيخ لما أراد أن يعول على هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المباينة عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد واعلم أن الحجة المذكورة هاهنا على تناهي الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقديرها أولا ثم بناء الحجة عليها ثانيا فاولها أن الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقي مثلث ممتدين الى غير النهاية وثانيها أنه يجوز أن يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثل أن يكون البعد الاول ذراعا والثاني أن يكون زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا في هذه الحجة الى فرض أن تكون تلك الزيادات بأسرها على قدر واحد لانا نريد أن نقول ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين أن تلك الزيادات بأسرها لابد وأن تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة بين ذينك الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لابد وأن يكون غير متناه فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فاما لو لم يقدر كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات الغير المتناهية في الخط الواحد أن يصير ذلك الخط غير متناه ألا ترى أنا اذا نصفنا خطا بنصفين وجعلنا أحد النصفين أصلا ونصفنا النصف الثاني بنصفين آخرين وضممنا أحد نصفي الثاني الى النصف الاول فها هنا قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقي مرة أخرى ونضم نصفه الى الاصل صار الاصل أزيد مما كان ثم من المعلوم أن كل مقدار فانه قابل لانقسامات غير متناهية فاذا الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية مع انه قط لا ينتهي الى مثل مقدار الخط الذي قسمناه أولا بنصفين فضلا عن أن يصير غير متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت أقل من المزيد عليه فانه لا يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت أقل من المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادات اذا كانت أكثر من المزيد عليه فانه يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات متساوية فنقول ٣٠ المثل موجود في الزائد فاعتبار المثل لا ينافي حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافي هذا الاعتبار وثالثها أنه يجوز أن يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة الى غير النهاية فيكون هنالك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض غير نهاية وراءها أن كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثاني فزيادة الثاني على الاول موجودتان في الرابع مع زيادة أخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد وجد فيه البعد الاول الذي فرضناه أصلا وسائر الزيادات الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة أخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما أن يكون هنالك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون والثاني محال لانه اما أن يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر واما أن لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة يفترض فوق ذلك البعد بعد آخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف وأما الثاني فانه يقتضي أن لا يكون هنالك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة في غيره ومتى صدق على كل واحد منها انه حصل في غيره وجب أن يصدق على المجموع انه حصل في شيء لانا قد بينا أن البعد الفوقاني لابد وأن يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحته فاذا وجب أن يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الآخرين هذا خلف فثبت أن القول بامكان الامتدادين غير متناهيين أدى الى أقسام باطلة فيكون القول به باطلا فان قيل هذه الحجة مبنية على أن في الابعاد المفترضة بين الامتدادين بعدا هو آخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذينك الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد آخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هنالك البتة بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد متناهية أمكننا فرض بعد هو آخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات أن يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكننا أن نفرض بعدا هو آخر تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول لاشك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن أن نشير

> الخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر ويستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى

الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا نقول ان القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية أولا يكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل الزيادات وجب أن لا يكون فوقه بعد آخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الامتدادين وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة ومقوم لها واعلم أن جميع مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء آخر وجب أن يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لمطالب أن يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء واحد وجب أن تكون كلها باسرها حاصلة في بعد واحد على التعين فهذه المقدمة ان أمكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط * ولنرجع الآن الى شرح المتن أما قوله يجب أن يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء أو خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم أن معناه وانما قال أو خلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بموجود وما لا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا بل يصح أن يقال انه لو ثبت لوجب أن يكون متناهيا وأما قوله فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم أن معناه ماذكرناه في المقدمة الاولى وأما قوله ومن الجائز أن يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات فهذه المقدمة الثانية وأما قوله من الجائز أن يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة وأما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فهي المقدمة الرابعة وأما قوله وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم أنه لما فرغ من تفسير المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد وأن يوجد بعد مشتمل عليها باسرها وأما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد

الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم

> المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في

أن المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات من بعد آخر. لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين محدودا بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه وأما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فاعلم أن المراد منه انه يلزم أن لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة وأما قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم فاعلم أن المراد منه انه اذا كان لامكان الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب أن ينتهي البعد بين الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه وأما قوله وهناك ينقطع لامحالة الامتدادان ولا ينفذان بعده فاعلم أن المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه وجب أن ينقطع الامتدادان وأن لا يبقيا نافذين ممتدين بعد ذلك وأما قوله والا أمكنت الزيادة على أكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم أن المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لامكن أن يوجد بعد أعظم من البعد الذي فرضناه انه أعظم الابعاد فحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد الغير المتناهية على أكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها انه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها وذلك محال وأقول ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهما مع انا فرضناهما غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم وأما قوله فيتبين أن يكون هناك امكان أن يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما أبطل القول بانه لا يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات ثبت بوجود هذا البعد وأما قوله فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فمعناه ظاهر وهو مبني على أن البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية لابد وأن يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات متساوية غير متناهية فانه لابد وأن يكون غير متناه وعند هذا يلزم أن يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت أن القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو أيضا

الجهة التى تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران (اشارة فقد بان لك أن الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل أعنى فى الوجود) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين أولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه أما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل فى تعريفه انه ما أحاط به حد أو حدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل والامتداد الجسمانى متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك أن الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل وفائدة قوله أعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن أن يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه فى الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه ❁ قوله (فلا يخلو اما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه أو يلزمه لسبب الحامل والامور التى تكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة أن يقال لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفسها أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون لها محلا أو لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم أعنى الشكل و باقى الاقسام مذكور وأقول كلام الشيخ مشعر بأن الاقسام ثلاثة ووجهه أن يقال لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها فى ذلك اللزوم والاولى اما أن يكون لنفس الجسمية أو لشئ ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن ❁ قوله (ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئات التناهى والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته) هذا أول الاقسام وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم لزوم التشابه أولا فى نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك و بالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهى والتشكلات وانما قال هيئات التناهى ولم يقل التناهى لان التناهى لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهى والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهى أمر يعرض للشئ المتناهى والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا أى لو فرض أقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار مثل لو فرض أكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا الكثرة ولا القلة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الاصل بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بأن يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير فى الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم فى هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير فى الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانى فى هذا

باطلا وأما قوله وقد يتبين استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهى الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذى يبنى على فرض كرة تخرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يحتج عليه بما لا يستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبنى على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران (اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل أعنى فى الوجود فلا يخلو اما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه أو يلزمه بسبب الحامل والامور التى يكتنف الحامل ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئات التناهى والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما تلزم كليته

ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له فى نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقى انه بمشاركة من الحامل) * التفسير * قد ذكرنا أن الغرض من بيان تناهى الابعاد أن يجعل ذلك مقدمة فى بيان أن الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريره أن يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفس الجسمية أو لما تحل فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا فيها و محلا لها و باطل أن يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساو لكلها فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان أحدهما تساوى الاجسام باسرها فى الشكل والمقدار وثانيهما أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوى فى المعلولات عند التساوى فى العلل و باطل أن يكون لشئ حل فى الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علة للشكل الذى يمتنع زواله و باطل أن يكون لشئ غير حال فى الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشئ ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهى أيضا قابلة لسائر الاشكال والا لكانت الجسمية لذاتها غير قابلة الا لكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع أن كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال لزم أن تكون الجسمية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر فى مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا أن يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شئ كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن أما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل أعنى فى الوجود فمعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه و بالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهى لان نهاية الشئ عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد أو الحدود بالشئ وهيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالمقدار لابد وأن تكون متأخرة فى المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد أو تلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهى لها وانما قال أعنى فى الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذى يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الا بسبب المادة

القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجود الا أنه أسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل فى عوارضهما على أن كل واحد منهما محال برأسه ثم أمعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة فى ايرادها ۞ قوله (ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا) هذا هو القسم الثانى من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل و يكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما أورده الفاضل الشارح ههنا وهو أن كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم أن اشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم أنه ألزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط ۞ قوله (فبقى أنه بمشاركة من الحامل) أى لما ظهر فساد

واستحال كون الشكل لازما لماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة وأما قوله فلا يخلو اما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه أو يلزمه بسبب الحامل والامور التى تكتنف الحامل فعناه انا لو فرضنا الامتداد الجسمانى قائما بذاته غير حال فى ذاته فاما أن يلزمه الشكل لذاته أو للفاعل أو للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما أن يكون لنفس الجسمية أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها أما القسم الاول فهو المراد بقوله اما أن يلزمه الشكل لذاته وأما القسم الثانى وهو أن يكون ذلك اللزوم لامر حال فى ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان لا بواسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ فى التقسيم تعويلا على فهم المتعلم وأما القسم الثالث وهو أن يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذى يكون للحامل والامور التى تكتنف الحامل وقد ذكره الشيخ وأما القسم الرابع وهو أن يكون ذلك اللزوم لما لا يحل فى الجسمية ولا لما يكون محلا لها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح أن القسمة التى أوردها الشيخ صحيحة واعلم أن قوله هذا اللازم يلزم ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من ظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال فى محل أصلا ولهذا اعتبر هذا القيد فى القسمين الاولين ولم يعتبره فى القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل أى لو كان قائما بنفسه موجودا الا فى محل لكان اما أن يلزمه هذا اللازم عن نفسه أو عن سبب فاعل وأما فى القسم الثالث فقال أو يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل أو يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لا فى محل ومادة لاجرم استحال أن يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا وأما قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئة التناهى والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فاعلم أن المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول أحدهما تشابه الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئة التناهى والتشكل والثانى استواء الكل والجزء ٣٤ فى الشكل أما الاول فهو يتضمن الزامين أحدهما استواء الاجسام فى مقادير الامتدادات وثانيهما استواؤها فى هيئة التناهى والتشكل فاما بيان الاول فهو أن الاجسام

القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تأثير فى وجود مالابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة

مشتركة فى طبيعة الامتداد الجسمانى ومختلفة فى المقادير فلو كان المقتضى للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من الجسمية استوائها فى طبيعة الامتداد الجسمانى استواؤها فى مقادير الامتدادات ولقائل أن يقول لانسلم أن الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان ساعدناعلى ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك فى أول القسمة بل الذى ذكره هو أن الجسمية لايجوز أن تكون علة للتناهى والتشكل والمقدار غير والتناهى والتشكل غير فاذا المذهب الذى يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور فى أول التقسيم والمذهب المذكور لايمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه أن الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت أن الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهى والتشكل التابعين له كان أولى وأما بيان الثانى فهو استواء الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل فمعناه ظاهر ويشبه أن يكون المراد بهيئة التناهى والتشكل شيأ واحدا وذلك لان الشكل لامعنى له الا هيئة احاطة الحد أو الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل وذلك لان الاجسام متشابهة فى أصل التناهى ولكنها غير متشابهة فى هيئة التناهى ولقائل أن يقول أيلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام فى الاشكال على الاطلاق أو استواءها فى الاشكال الطبيعية فان ألزمتم الاول فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك فى المقتضى الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة اما أن تكون بسائطها باقية فيها بالفعل أو لا تكون فان كانت باقية بالفعل وعندكم أن الصورة النوعية التى لكل جسم بسيط تقتضى أن يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع أن شكله ليس بكرة فعلمنا أنه لا يلزم من الاشتراك فى علة الشكل الاشتراك فى الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هى العلة للشكل لكن الاجسام تشترك فى الشكل لامور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان ألزمتم الثانى التزمناه فان الشكل الطبيعى للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة فى المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذى وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه وأما قوله وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فعناه أن جزء الجسم مساو لكله فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان

الجزء مساو بالكل في الشكل ولقائل أن يقول الجسم البسيط يكون في نفسه شيئا واحدا ولا يكون له شئ من الاجزاء الا لاحد أسباب ثلاثة أحدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله ههنا الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اما أن يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من أسباب الانقسام أو في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه جزء أصلا واذا لم يكن له جزء كيف يمكن أن يقال انه يلزم أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان الثاني فلا يخلو اما أن يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره أو لم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم أن يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وكيف لا نقول ذلك والحق أن الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض أو بالوهم فنقول لا شك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد أولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف أعراض أو توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزأ لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من أن يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل أن يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزأ له واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير أن تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضي لحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه أن لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لما له من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لما له من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب أن يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر المقتضي للشكل أن يساويه في الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب أن يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا أن الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما أولا فهذا يلزمكم أيضا لما جعلتم المقتضي للشكل هو الصورة النوعية التي يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا وأما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسم

وان كان لا يتأتى عن الانفصال ولكن

الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

تشخص كل جسمية يأبى عن ذلك فتبين سقوط الالزام فلئن حاول محاول تقرير هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل لجزئه مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب أن يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضي قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا أن الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا أيضا ليس بقوي لان من الجائز أن تكون الجسمية علة لمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام لاجل مانع منع ذلك وأما كونه جزأ للكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع ألا ترى أن القطعة من الارض اذا انفصلت عن كلها فانها لا تصير كرة مع أن المقتضي لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزأ للكل زائل فعلمنا أن ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز أن يكون ههنا كذلك ثم ان ساعدنا على أن الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز أن لا تكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فانه من الجائز أن يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك ههنا فهذا ما عندي في هذا الموضع وأما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه بمشاركة من الحامل فمعناه أن لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لكنا بينا أن ذلك محال ولقائل أن يقول لم لا يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل أن تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل ألا ترى أنك تأخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت واذا ثبت أن قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة لاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه أن كل ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لا محالة وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة

الانفكاكية على ما مر في الفصول ٣٦ الماضية فاذا يلزم ان كل ما كان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول

هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه كاف في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن أن يقال الدليل على أن الجسمية لا توجد في غير مادة أن الجسمية يلزمها التناهي فيلزمها الشكل وكل مشكل فانه يصح أن ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الانفصال والاتصال فاذا وجدت الجسمية لا في مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها الا في المادة فثبت أن هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشوا (وهم واشارة أولعلك تقول وهذا أيضا يلزمك في أشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد

حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها صورة الكل وتتجزأ بها والجزأ

* (وهم واشارة أولعلك تقول وهذا أيضا يلزمك في أشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا اشك يرد على ما أبطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله مع أنكم تذهبون الى أن الكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور قوله وهذا أيضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليه ونبه بقوله أشياء اخر على أن هذه الاشكال ليست في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض أعم الاسباب خصه بالذكر ۞ قوله (فنقول لك) يريد أن يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احداهما دون الاخرى وتقريره مجملا أن الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزأ له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزأ كالكل ما دام الجزأ جزأ والكل كلا وأما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزأ ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه ۞ قوله (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه أولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية و يريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره أو المصدر الذاتي من الشئ الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى أن لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزأ له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزأ للكل بعد حصول صورة الكل أي لما أوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين أوجبت أن لا يكون للجزأ الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احداهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزأ صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي ۞ قوله (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها) أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل

وأما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض الامن نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيأ معينا مما تختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما أو صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة ﴿التفسير﴾ هذا الشك انما أورده على الوجه الذى أبطل به القسم الاول من الاقسام الثلاثة المذكورة وهو أن القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم أن يكون شكل جزئها مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو أن يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع أن جزأه مساو لكله فى الماهية والا لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه يلزم أن يكون جزؤه مساويا لكله فى الشكل فاذا عقل فليعقل أيضا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب أن يكون جزؤها مساويا لكلها فى الشكل وحاصل الجواب أن المقتضى لمثل شكل الكل قائم فى الجزء الا أنه يختلف هذا الحكم لمانع وهو أن وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كله وجزئيته ذلك الجزء مانعة له من أن يتشكل بمثل شكل الكل فاذا كل الفلك وجزؤه انما اختلفا فى الشكل بعد اشتراكهما فى المقتضى لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلافهما فى الكلية والجزئية وهذان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المفارقة لا تحصل الا بسبب المادة فاذا لولا كون الصورة الفلكية مادية والا لما حصل هذا الاختلاف وأما الجسمية المجردة لما فرضت غير مفارقة للمادة استحال أن يكون شئ منها كلا وشئ منها جزأ لان الاختلاف فى هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة على ما بينا واذا لم يحصل الاختلاف فى هذين الوصفين استحال اختلافهما فى الشكل فهذا حاصل الجواب وفيه بحث ولكنا نذكره بعد تفسير المتن أما قوله فى الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت هيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها أو عن جرميتها فمعناه أن الشكل المعين انما حصل للفلك لاجل القوة السارية فى هيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيولى أو لاجل الجرمية الموجودة فيها وأما تفسير لفظى القوة والطبيعة فسيأتى فى مكان آخر أولى به من هذا المكان وأما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية فى تلك الهيولى استحال أن يحصل للجزء مثل ما حصل للكل من الشكل لاستحالة أن يتشكل الجزء بشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزأ لذلك الكل وأما قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها ويجرى ما معناه ما ذكرنا من أن المقتضى لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الا أنه لم يوجد ذلك العارض الذى عرض له وهو كونه جزأ لذلك الكل وصار مانعا عن أن يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض أعنى كونه جزأ لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الحاملة لها المتجزئة بها وقد علمت أن الاختلاف فى الجزئية والكلية لا يكون الا لاجل المادة وأما قوله وان المقدار لو انفرد ولم يكن شئ يوجب شيأ الا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة وهى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيأ معينا مما تختلف فيه حتى تغير الكلية

والجزء المضاف أحدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزأ مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها ﴿قوله﴾ (وأما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيأ الا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى فى نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيأ معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما أو صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة) يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية أصلا فضلا عما يلزمهما الا ان نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهى أصح وفى بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هنالك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب أن يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن أن يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعنى من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى اليها لكونه صورة ثم قال أو صلوح موضوع يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هى هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية

فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال أن يكون شئ منه كلا وشئ منه جزأ لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجئ من نفس تلك الماهية بل لا بد أن يجئ من المادة واذ ليس لها مادة استحال أن يخالف منه شئ شيأ في الكلية والجزئية ولم يكن أن جزأه مخالف لكله في الشكل لمثل العذر الذي ذكرناه في الفلك وأما قوله فليس يمكن أن يقال هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة أو صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي أن لا يحصل مثل الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن أن يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة وظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له أن ما يقتضي تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزأ فاذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز أن يقال ان جزأها عالم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزأ لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلا منافيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة

ولقائل أن يقول الذي تذكرونه من أن الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما أن تكون غير مادة كل تلك الصورة أو تكون جزأ من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزؤها حالين في محل واحد مع أن تلك الصورة وجزأها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل بأولى من العكس وان جاز ذلك لجاز أن تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضي لشئ أن يكون كلا ولا آخر أن يكون جزأ وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لهيولى اخرى تسلسل! وان لم يكن لهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشئ في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى أن لا يحصل فيها الاختلاف بالكلية والجزئية فلئن قالوا هذا الحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزؤها معا في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى أولى من العكس بان تجعل أحدهما كلا والآخر جزأ لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم تحصل بعد ذلك جزأ الصورة أما التوهم أو اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة أولى بان يصير كلا من جزئها فنقول الآن صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز أن يقال الجسمية الموجودة لا في مادة يكون وجود كليتها سابقا على وجود جزئيتها فلا جرم كان السابق أولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق

* المسئلة السادسة * في امتناع خلو الهيولى عن الصور الجسمية وفيها فصول ثلاثة * تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم

بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة أيضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها السبب كونها أولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب أن المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها (تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) أقول يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان أما الاول فلانه مناف للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ماهو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى أن الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد ۞ **قوله** (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم) أي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما أن يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات أو لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم

أوغير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة وان لم ينقسم البته أو خطا أو سطحا ان انقسم غير جهة الاشارة) * التفسير * لما فرغ من بيان أن الصورة لا تنفرد بنفسها عن الهيولى شرع الآن فى بيان أن الهيولى لا تنفرد عن الجسمية والحجة المشهورة فيه أن الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما أن يكون مشارا اليها ولا يكون والقسمان باطلان فالقول بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول فى بيانه الهيولى لو كانت من حيث هى هى مشارا اليها لكانت اما أن تكون منقسمة من جميع الجوانب أو لا تكون والاول باطل لان المنقسم من كل الجوانب جسم فلو كانت الهيولى منقسمة من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثانى باطل لان ما لا ينقسم فى جميع الجهات وهو مشار اليه فاما أن لا يقبل القسمة أصلا وهو النقطة أو يقبلها فى جهة واحدة فقط وهو الخط أو فى جهتين فقط وهو السطح فنقول يستحيل أن تكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهى اما أن تحجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقى اولا تحجب فان حجبتها عن التلاقى انقسمت لما مر فى مسئلة الجزء ان الوسط الذى يحجب الطرفين عن التلاقى منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقى كانت النقطتان المتلاقيتان لها نافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما أن بقيت مباينة كما كانت أو لم تبق فان بقيت مباينة بعد نفوذ طرفى الخطين الحالين فيها والحال فى المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب أن يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام فى الاولين فيلزم أن يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية فى موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم أن يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فانها تكون حالة فى النقطة المباينة والحال فى المباين مباين فاذن النقطة التى فرضت غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم تبق مباينة صارت حالة فى الخطين وعلى هذا يكون الخط حالا فى السطح والسطح فى الجسم والحال فى الحال فى شئ حال فى ذلك الشئ فاذا الهيولى حالة فى الجسم وقد فرضناها متجردة هذا خلف فثبت أن النقطة لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقى أو لا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن أن يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما أن يمنعهما عن التلاقى أو لا يمنعهما فثبت بهذا أن النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل أن تكون فى حد ذاتها مشارا اليها وفى هذه الحجة ابحاث تركناها اختيارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن.

قوله هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به فاعلم أن الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد ههنا كون الشئ بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الاشارة اليها الا لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هى هى اما أن يكون له اختصاص بالحيز أو لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هى الجسم نفسه أو المقدار نفسه وان كان الثانى فعند حلول الجسمية فيها اما تبقى تلك الذات أو لا تبقى فان لم تبق لم تكن الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل فى المعدوم وان بقيت فتلك الذات لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة أصلا بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا قولكم الهيولى يشار اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازى بل المشار اليه هو جسمية ما والهيولى فغير مشار اليه أصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه فى ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز أن تكون الهيولى مشارا اليها لا لذاتها لكن بسبب ما يحل فيها وأما قوله فلو كان له فى حد ذاته وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم فاعلم ان فى ظاهره نظرا لانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان فى نفسه مقدارا الا أنه ليس بذى مقدار بل الحجم هو المقدار القابل للتجزئة من الجوانب الثلاثة فاذا يجب أن يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذى وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم وأما قوله او غير منقسم

للحجم هذا خلف ﴿قوله﴾ (أوغير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة) وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه عما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله أوغير منقسم كان فى حد ذاته مقطع منتهى اشارة ﴿قوله﴾ (نقطة ان لم ينقسم البته أو خطا أو سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة) أى ذلك المقطع لا يخلو اما أن لا ينقسم فى جهة أخرى أو ينقسم والثانى لا يخلو اما أن ينقسم

كان في نفسه منقطع منتهى اشارة معناه ان كل مايشار اليه فلا بد من طرف تنقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب أن لا يكون منقسما من الجانب الذي انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك المقطع شئ من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل مايكون مقطعا للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لاجرم انعكس تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية فتصدق ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة وأما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة أو خطا أو سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهو ان لم ينقسم البتة كان نقطة وان انقسم في غير مأخذ الاشارة كان خطا أو سطحا فقد بين ان الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة أو خطا أو سطحا أو جسما وأما ابطال ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه (تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنالك كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هنالك أو قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن أن يقال أيضا ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب

لحوق

في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين وكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلاثة واذا فرض أحدها مأخذا للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما أو نقطة أو خطا أو سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل و بطلان كونها أحد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن أن تكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزأ لا يتجزأ والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة (تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما أن لا تتحصل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصل وان تحصلت فلا يخلو اما أن تتحصل في جميع المواضع أو في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث أيضا محال لان ذلك الموضع اما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فان لم يكن أولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان أولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضا محالان مع أن لكل منهما نظيرا في الوجود والشيخ أوردهما وأورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين وأعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز ۞ قوله (فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنالك كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا هنالك أو كان قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال ان ذلك أي حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هنالك وذلك لان الهيولى لم تكن هنالك ولا في موضع آخر ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال الى نظيره في الوجود وهو أن تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هنالك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هنالك أو كان قد عرض لها وضع هنالك كجزء من الهواء أيضا أخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي الماء فعرض لها وضع هنالك ثم فسدت صورة الجزأين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتيهما هنالك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم أشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور ۞ قوله (وليس يمكن أيضا أن يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرنا من تخصيص وضع جزئي لسبب

لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا بخصص في أقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو أقرب مكان طبيعي لها مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا أيضا الا انا جعلناها مجردة) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو أن يقال الهيولى الخالية عن الصورة لا تكون مشارا اليها وبيانه ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن في حيز وجهة استحال أن تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها الان حصولها فيه على التعين لو كان للجسمية أو ما يلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته أمكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب أن لا يحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لا تحصل في حيز معين بل اما أن تحصل في كل الاحياز وهو محال أولا في شيء منها فحينئذ لا تكون متجسمة مع انا قد فرضناها متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوى الاجسام بأسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الآن بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم أما أولا فلان الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بشيء من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا أبدا بصورة معينة فلم لا يجوز أن يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لا يجب حصوله في حيز معين الا انه مع ذلك تحصل في حيز معين وأما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من أجزاء العنصر الواحد بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر ليس الا على سبيل

لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا بخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء صير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بحسب موضعه الاول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا أيضا الا انا جعلناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الاولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود أما بيان الامتناع فهو بيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن أيضا أن يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضي أولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم أشار بقوله كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة أعني في الجزء من الهيولى الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد أي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك

الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة أخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها وأما الهيولى الخالية عن

الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة أخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلا جرم صح أن يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض أعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلا جرم حصلت بعد التجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية عن الجسمية وعن جميع الصفات أما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا أنها كانت موصوفة بصفات أخر وكل واحد منها كان مسبوقا بآخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم يمتنع أن يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها أمر أعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير تسقط حجتكم التي عولتم عليها فلئن أبطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيأ واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لا بد وأن تتجزأ بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو أن الهيولى في حد ذاتها

وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما أن تكون قابلة للقسمة أو لا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط أصل الكلام وان لم تكن فاما أن تمتنع صيرورة ماليس بمنقسم منقسما أو لا تمتنع فان لم تمتنع سقط أصل الكلام أيضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف الثاني لم لا يجوز أن يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقدانها لا تقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فتقع الحجة التي ذكرتموها لغوا وأما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من أجزاء عنصر واحد انما اختص بجزء من أجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة أخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة أخرى لكان حيزها معينا لان الجزء المعين من الهواء يكون في حيز معين فاذا انقلبت ماء فانه لثقله لابد وأن ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الآخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك الحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر معين فاعلم أن هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضناه هيولى بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت

ذات وضع مخصوص فليس يمكن أن يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنالك كما يمكن أن يقال وكانت في صورة توجب لها وضعا هنالك وكان قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فمعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضناها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن أن تحصل في حيز معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل أن

بأخرى

الصورة حصلت في المادة عندما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية متخصصة بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح أن يقال انه حدثت الصورة فيها عندما كانت في ذلك الحيز ولقائل أن يقول حصول الصورة فيها عندما تكون هي في ذلك الحيز سبب لاختصاصها بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز أن لا يتخصص لها حيز لاحتمال أن المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات أخرى غير الجسمية وان تلك الصفات أعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الاحياز وأما قوله وليس يمكن أيضا أن يقال الى آخره فمعناه ماذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز أن يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما أن القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان جميع أجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السواء كان جوابنا عنه أن نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا في حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله أن ينزل الى أقرب حيز من الحيز الذي

وضع جزئي أي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هنالك فههنا سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم أشار بقوله وانما لا يمكن هذا أيضا الا انا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه واعلم أن فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لامحالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان أجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق أيضا يفيد تخصص أقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له وضع سابق فلا يخصص وقد يلوح من كلامه الفاضل الشارح أن أول الاشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الاحياز وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة

كان موضوعا لهذا الذى صار الآن ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه فى الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضى أن يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق علية للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقائل أن يقول لا نزاع فى كون الوضع السابق علية يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق أن لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال أن الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور أخر

أعدت المادة عند التجسم لاختصاصه

بأحرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق أقول هذا اشكال برأسه ليس فى الكتاب منه عين ولا أثر وأما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى فى حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة ❁(تذنيب فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفى نسخة الجسمانية وفى نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح أن الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما أن تكون مشارا اليها أو لا تكون وأبطل الاول فى فصل ثم أبطل الثانى فى الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما أن تحصل فى كل الاحياز أو لا تحصل فى شئ منها أو فى حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين أقول ويحتمل أن يكون الوجه فى ذكر الحدس أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبدا وينعكس عكس النقيض الى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أى لا تكون مجردة أصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فهو لا تتجرد عن الصورة الجسمية ❁(تنبيه والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام أنواعا واعلم أن سلب الخلو ايجاب المقارنة فعنى لا يخلو أنها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فأورد الشيخ ههنا لفظة قد التى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم أن الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا ❁ قوله (وكيف ولا بد من أن يكون امامع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) أى وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة أحدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما يجب بعلل تقتضيها ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن أمور مختلفة أيضا غير الهيولى والصورة ويجب أن تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب أن يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفا بأحد هذه الامور ❁ قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

بالموضع المعين وتقريره مامر *(تذنيب فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية)* التفسير * قد علمت أن الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة أن الهيولى الخالية عن الصورة اما أن تكون مشارا اليها أو لا تكون والقسم الثانى انما أبطلناه بان قلنا اذا حصلت الصورة فيها فاما أن تحصل فى كل الاحياز أو لا فى شئ من الاحياز أو فى حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثانى ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لا جرم بعد لم يقل ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل أمر بان تحدس ذلك يعنى لما بطل القسم الثالث فمن تنبه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم

يقل فثبت أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة * المسئلة السابعة * فى بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان *(تنبيه والهيولى قد لا تخلو أيضا عن صور أخرى وكيف ولا بد من أن تكون امامع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها) *التفسير* لما فرغ من بيان طبيعة الأين لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن فى بيان وجوب اتصافها بصور أخر بعضها مناسبة للكيف و بعضها مناسبة للأين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها فى الجسمية منقسمة الى أقسام ثلاثة أحدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتئام والتشكلات بسهولة وهى الاجسام الرطبة وثانيها مايقبل هذه الامور بعسر وهى الاجسام اليابسة وثالثها مالايقبل الانفكاك والالتئام والتشكلات أصلا وهى الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لايمكن أن يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا للوازمها ولا للفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام أمرا ممكنا وقع لاعن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك الاستحقاق لايكون للجسمية المشتركة فيها فلابد وأن يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل أن يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الاجسام باسرها فى الجسمية وقد بينا أن ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت فى الصفات التى ذكرتموها فقد اختلفت أيضا فى الصور التى هى مبادى تلك الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب أن يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب أن يكون لصور أخرى ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل فلئن قيل اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة وأما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لاتقبل الاالصورة التى حصلت فيها فهذا هو السبب فى اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله فى الكيفيات حتى نقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بصفة أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لان مادته لاتقبل الاتلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ثم ان وقعت المساعدة على اثبات أمر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لابد من اثبات ذلك فى كل جسم بيانه هو أن عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لايمكن القطع بان يكون لاجل صورة وذلك لان تلك الصورة اما أن تكون لازمة لجسمية الفلك أو لاتكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذى يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة وأما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لايكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت أمرا مشتركا فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط أصل الحجة وأما الثانى فهو باطل أيضا لان ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل وأما الرابع وهو أن يكون اختصاص الفلك بالكيفية

٤٤

متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها) الجسم يمتنع أن يخلو عن الاين أو الوضع ويمتنع أن يكون فى جميع الامكنة أو على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضى أن تكون فى مكان أو وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على مايجىء فى النمط الثانى فاذن لايخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لايخلو عن وضع معين واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض أن كون الجسم بحيث يستحق أينا هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده أو اصعاده بالقسر أو تكعيبه والفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة منها ان استناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور أيضا الى غيرها من الامور المختلفة فان أسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الماهيات قيل فلم لايجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه مامر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال المذكورة

اللازمة له لشيء غير حال فيه ولا محل له فهو أيضا باطل لان ذلك الشيء اما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بأن يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية أولى من أن يفيد لجسمية غيره تلك الكيفية وأيضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة اذا كان لاجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سوى الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة أو بغير واسطة واذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك على اثبات صورة نوعية له فثبت أن الحجة التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الجسم الذي لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة حالة فيه وأما العناصر فمعلوم انها على قسمين أحدهما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيهما ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز أن يقال ان سهولة قبول التشكلات معللة بعلة وجودية وأما صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة أو بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على أن الصفات الثلاثة أعني سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبولها وعدم قبولها لا بد من اسنادها الى علل وجودية فلم قلتم ان تلك العلل صور وبيانه أن الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله أي الحال الذي يكون سببا لوجود محله فاذا عرفت ذلك فهب ان

الحجة التي ذكروها تدل على تعليل هذه الاحكام بامور موجودة في الاجسام لكن لا بد من الدلالة على أن تلك الامور أسباب لوجود تلك الاجسام حتى ثبت كون الامور صورا والا فلا تكون صورا بل تكون اعراضا والى الآن ما رأيت أحدا اشتغل باقامة البرهان على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على أن الحجة التي ذكروها تدل على اثبات الصور النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها وذلك من وجهين الاول ان هذه الصورة اما أن تكون حالة في الجسم أو في الهيولى لكن يشترط حلول الجسمية فيها وعلى هذين التقديرين فانها في وجودها تكون محتاجة الى الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال واذا لم تكن الجسمية معلولة لها ولم تكن هي علة للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية فلم تكن صورة الثاني وهو انهم اما أن تثبتوا في الجسم صورة واحدة تكون هي مبدأ لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا بأنه قد صدر عن الصورة الواحدة أكثر من أثر واحد وهو عندكم منكر واما ان تثبتوا في الجسم بحسب كل عرض مخصوص صورة مخصوصة وحينئذ قد حكموا باثبات الصورة الكثيرة للمادة الواحدة ثم ان هذه الاعراض غير مترتبة فانه ليس بأن يقال حصول الجسم في الاين المخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص بأولى من العكس وكذلك ليس بأن يقال ان اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة أو البرودة أولى من العكس بل ليس بأن يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة أولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت أنه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب أن لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فيكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك

فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا أنه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام أنواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها أن الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا ولا محلا وأبطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وأيضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز أن يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية سهولته فان من الجائز أن يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدميا والجواب أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب أن يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير وأما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا وأما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية أما الاثنينية فظاهر وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة أولا بأن هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف

محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب الاحتيال فى حلها على من أراد اثباتها وأما الدلالة على اثبات الصور والمناسبة لباب الاين فهو انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كالغير الفلك المحيط أو وضع خاص كالفلك المحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة ههنا أيضا مع أن ههنا زيادة بحث عن المقدمة القائلة انه لا بد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسيأتى ذلك فى النمط الثانى وأما بيانه الكتاب فى هذا

الفصل فغنية عن الشرح وانما فرض الكلام من الكيفيات فى سهولة قبول الاشكال وعسرة قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان أن الاجسام لا تخلو عن هذه الامور فان الجسمية اما أن تكون قابلة للتشكلات المختلفة أو لا تكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما أن تكون سهلة أو لا تكون فبهذا الطريق ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت اسنادها الى صور نوعية موجودة فى تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك الصورة وأما فى الحرارة والبرودة وسائر أنواع الكيف الا قليلا منها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب اسنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك الصورة النوعية * (تنبيه واعلم انه ليس يكفى أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جسمانية والا لوجب

وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض ناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية بل من شرطها أن تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ماسيأتى بيانه وعن الثانى أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضى التأثير فى الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون فى مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا فى البواقى فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذى أوجبه هذا الفاضل (اشارة واعلم أنه ليس يكفى أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) قد أشار الشيخ فيما مر الى أن الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة فى الوجود عن التناهى والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد أن يبين فى هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى أشياء أخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر أولهما انه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة أو للفاعل أو للحامل والتزم بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول العنصريات غير مختلفة فى المواد فيجب استواؤها فى المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة أخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا أخره الى ههنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هى الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لا يكفى أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية أى حتى تتشخص فانه ذكر أن الصورة تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لا يجب أن يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف أحواله أى أجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات أى الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله وأحوال متفقة من خارج وكان ينبغى أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغى أن يكون مختلفا لا متفقا لكنه أراد بها الاحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يندر وجودها التصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور وأما الحامل فهو علة قابلية * قوله (وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى) أقول قال الفاضل

التشابه المذكور بل يحتاج فيه فيما يختلف أحواله الى معينات وأحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح أن يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين أوردهما الشيخ فى هذا الكتاب أحدهما انه لما استدل على أن الصورة الجسمية لا تنفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما أن يكون لذاتها أو للفاعل أو للحامل واختار أن يكون ذلك الحامل وابطل أن يكون لنفس الجسمية

الشارح

بأنه لو كان كذلك للزم استواء جميع الاجسام فى المقادير والشكل وللزم أيضا مساواة الكل والجزء فى المقدار والشكل ولقائل أن يقول هذا أيضا يلزمك على ما اخترته من أن المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة فى موادها وكان يجب استواؤها فى المقدار والشكل ثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية بأن الاجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الكيفيات فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بالكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل أن يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منها بتلك الصورة لصورة أخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح أن يكون جوابا عن هذا السؤال فى المسئلة الاولى بل أخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين فى المسئلتين وتقرير ذلك الجواب فى المسئلة الاولى أنا لا نقول المادة تكفى فى تعيين الشكل والمقدار بل تحتاج فى حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والاين الى أمور أخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وأن تكون هى أيضا مسبوقة بامور أخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل عقيبه وهذا سر عظيم تطلع منه على أسرار أخرى وتلك الاسرار هى ان ذلك يقتضى أن لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور فى اثبات الصور النوعية وان كان قد بينا ان هذا يمنعهم من اثباتها وهو الجواب أيضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره قبل

(المسئلة الثامنة) فى بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة وفيها تسعة

فصول

*(وهم وتنبيه واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما أن تكون الصورة هى لعلة المطابقة الاولية لقوام الهيولى أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا أو تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه أو يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) *التفسير* لما بين أن الصورة والهيولى لا تنفك واحدة منهما عن الاخرى شرع ههنا فى تقرير الوجوه التى يمكن أن تقع تلك الملازمة ليبطل الباطل منهما ويحق الحق وطريق حصر ذلك الوجوه أن تقول لما ثبت أن الهيولى والصورة متلازمان وجودا وعدما فاما أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس أو تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أما القسم الاول وهو أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على أقسام ثلاثة لان الصورة اما أن تكون علة مطابقة للهيولى أو جزأ من العلة أو لا تكون علة ولا جزأ منها بل تكون آلة أو واسطة للعلة تخرج من هذا التقسيم أقسام ثلاثة والحق من جملتها عند الشيخ هو أن تكون الصورة جزأ من العلة فتكون شريكة لشئ آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن أما قوله واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم أن فى هذه الالفاظ احترازات أحدها انه لو قال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدرى أن الهيولى مفتقرة فى ماهيتها الى الصورة أو فى وجودها فلما قال فى أن تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه واعلم أن افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا فى وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة فى وجودها الى الصورة لكنا لا ندرى انها مفتقرة الى الصورة فى وجودها الخارجى أو فى وجودها الذهنى أو فيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا فى وجودها الخارجى لاجرم قال الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجى وثالثها انه لو قال مفتقرة فى أن تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدرى من هذا الكلام وجوب تلاقيهما الا ان

الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على أسرار هى اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور أقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التى تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه فى نفس الامر (وهم وتنبيه واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالعقل الى مقارنة الصورة فاما أن تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا أو تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون بسبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر) يريد بيان كيفية تعلق

العالم مفتقر في وجوده الى الباري تعالى مع انه تعالى مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك لفظي وهو أن حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشئ لغيره حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذا المقارنتان أعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة

منهما متأخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع أن تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة وأما وجود مقارنتها للصورة فانه يكون حكما بعد وجود الهيولى والظاهر أن مراد الشيخ ذلك ثم اعلم أنه لابد من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذي سبق هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصور وهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال أن يكونا متلازمين وان لم تكن أحداهما مؤثرة في الاخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين فانهما متلازمان وجودا وعدما مع أنه لا يكون واحد منهما مفتقرا في وجوده الى الآخر وان وجب افتقار أحدهما الى الآخر لكن الصورة هي مفتقرة الى الهيولى فالافتقار من غير عكس وسيأتي بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين وأما قوله فاما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا أو تكون شريكة لمقيم باجتماعهما تقوم الهيولى فاعلم أن هذه الاقسام الثلاثة بأسرها أقسام القسم الاول وهو أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان

الهيولى بالصورة فذكر أولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام أن يقال لما ثبت تلازمهما فاما أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس أو تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه أربعة أقسام والاول منها على ثلاثة أقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة أو جزأ منها أو لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى وأقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها الا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون أن التلازم بين الشيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علة للآخر والثاني أن لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال أن يكون القابل فاعلا استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر فنبه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على أن الحق في هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع أيضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر أو بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ وقال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في أن تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو أن المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة

الآلة لا تكون موجدة ولكن يتوقف ايجاد الموجد للشيء على توسط ذلك الشيء وأما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة وأما قوله أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى أن يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد أقسام القسم الاول أراد أن يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثاني وهو أن تكون الصورة مفتقرة

ثالثا فمعنا يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى أقول يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل أن يقال ان الشيخ لم يذهب الى أن ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال أن لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين وأقول أما التلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه وأما الاحتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة وأقول الآلة كما ذكرناه هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب الى أحدهما وهي أن يقال لما ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر واليه أشار بقوله وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء وأقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وأيضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الآخر على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما الى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر من من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان أراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف أقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده

الى الهيولى وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو أن تكون الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع أن الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد المصير الى واحد منهما فان لقائل أن يقول لما ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة وأن الصورة لا تخلو عن الهيولى فليس الحكم باحتياج أحدهما الى الآخر أولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الآخر وهو القسم الثالث أو كل واحد منهما غني عن الآخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام أحدهما بالآخر أولى من العكس جعل اللازم منه أن يكون هناك سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر وذلك غير لازم لاحتمال أن لا يكون هنالك

سبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر وبالآخر فهذا قسم لابد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود ويكونان متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر ان كان المراد منه أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو أن الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم

مذ كورافعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا للمورد القسمة وعلى التقدير الثانى يكون بعض الاقسام متروكا * (تنبيه أما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد فى أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقين وههنا سر آخر) * التفسير * الصور على قسمين منها ما يمكن أن يعدم و يحصل فى موادها عقيب عدمها أخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورتها الجسمية قد تقدم عن موادها فانا بينا أن الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التى كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها جسميتان اخريان وأما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت ذلك بالادلة الدالة على صحة الكون والفساد وأما الثانى فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا تحصل فى موادها صور اخر غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان القسم الاول من الصور يمتنع أن يكون عللا مطلقة أو وسائط وآلات مطلقة فى وجود الهيولى والحجة على ذلك أن وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المتزائلة فتلك الصور لا تكون عللا ولا وسائط مطلقة فى وجود الهيولى وأما قوله لابد من أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقين فمعناه أن الاقسام التى عدها قبل هذا الفصل لما كانت أربعة أحدها أن تكون الصورة علة مطلقة وثانيها أن تكون واسطة وآلة مطلقة المستقيمة وثالثها أن تكون شريكة لشئ ورابعها أن يكون هناك سبب خارج عنها يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر فاذا أبطل فى الصورة التى يمكن زوالها عن المادة أن يكون على أحد القسمين الاولين لم يبق الا أن يكون على أحد القسمين الباقين (اشارة يجب أن تعلم فى الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا

وسيأتى بيانه بقول أبسط والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما * (اشارة أما الصور التى تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن أن يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد فى أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقين) صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل أما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى اذا طرأ زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان وأما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتى وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلا أما الجسمية فلامتناع الخرق والالتئام عليها وأما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد فى أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدا الكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم أن هناك شيأ آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هى صورة ما اليه فتجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ور بما يشبه ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها و يقيم أخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سر فى هذا الموضع * (اشارة يجب أن يعلم فى الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى مطلقا) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية أو فلكية ممكنا زوالها أو ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبينة على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الشئ سواء كان المتأخر بالذات أو بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية أن الشئ الذى يكون مع المتأخر عن ثالث يجب أيضا أن يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام

المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهى امامع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضا فى النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك أن الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى نخرج منه ان مامع القبل بالذات لايجب أن يكون قبل ومامع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل أقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر امامن حيث التصور أومن حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم أيضا فى الوجود ووجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء أمرا مغايراله فى التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أواعتبارين فيها ولايكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولاشك ان وقوع اسم المعنى فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا أن الجسمية لاتنفك عن التناهى والتشكل وظاهر انهما الايوجدان الامع الجسمية وبينا أن الجسمية لايمكن أن تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية ومالايكون متأخرا عن الشئ فهو امامع الشئ أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهى والتشكل اما أن يكونا قبل الجسمية أومعها ولقائل أن يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهى متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التى هى جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال انه متقدم عليها فان والغلط فى البيان الاول هو فى قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان مالايكون علة لشئ لايكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية أخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليها بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ما عندى فى هذه المقدمة أقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا أن الصورة من حيث الماهية لاتتعلق بالتناهى والتشكل بل انها انما لاتنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه أن الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها اليهما ولا يبعد أن يحتاج الشئ فى تشخصه الى مايتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهى والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هى متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا فى هذا الموضع قال الرابعة ان التناهى والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل وهما امامتقدمان على الجسمية أوموجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة أو على مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة أوواسطة مطلقة فى وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل أن يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهى على مذهبكم متقدمة والحاصل أن الذى قد أبطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة العلة أقول قد مر أن الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى أما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة ما لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر و يمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها

هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن **قوله** (ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى أقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة **قوله** (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة أيضا على الهيولى بالوجود) معناه أن الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى ومعناه على أولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية أن علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** (على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) قال الفاضل الشارح اعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا أسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه تم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو أن المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه أن الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا أنه لا يجب أن تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه أقول ان الشيخ لا يذهب الى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده أيضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض أسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه أراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي وأراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال وأما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة فالذي عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام أصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما

ولو كان سببا لقوامها مطلقا لسبقته بالوجود والا لكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود وسابقة أيضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير الهيولى) أي والحال هذا فيجتمع المعنى الاول والمعنى الثاني معا ويكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهيولى (على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة بل يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلولة غير متباينة لذات العلة وان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود

يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها فى الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهى صيرورتها حالة فيها أو لان الصورة علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا أنها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح أن يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما أورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الصورة سابقة أيضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه أعاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدأ بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع أقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع بل الواجب أن يقال ان الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قدرنا انها علة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها او وجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة لها أو حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا أشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك الى أن هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمعنى المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة أى لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت عما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها وانما أشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة أى مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر أن يقول المعنى المقارن يجب أن يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز أن يكون الشئ معلولا للوجود مقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته على أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها أو شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب أشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات أعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة ۞ قوله (ولكن قد علم أن التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما أو معهما)

ولكن قد علم أن التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما أو معهما

وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك فتصير الهيولى سببا من أسباب مابه أو مامعه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو واسطة على الاطلاق) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان أن الصورة الجرمية ومايصحبها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العناصر أو ممتنعة الزوال كما في الافلاك فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات أحدها أن المتأخر عن المتأخر عن الشئ يجب أن يكون متأخرا عن الشئ سواء كان ذلك التأخر بالذات أو بالزمان أو بسائر الاقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل وثانيها أن الشئ الذى يكون مع ما هو متأخر عن شئ ثالث فانه يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في النمط الثانى من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم عليها والجهات اما مع الاجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحاوى لو كان متقدما على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على الخلاء ثم زعم هنالك بان الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه أن مامع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل ومامع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل وثالثها انا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل وظاهر أنهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية ومالا يكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ أو يكون متقدما عليه فثبت أن التناهى والتشكل اما أن يكونا قبل الجسمية أو معها وان حاول محاول بيان تقدم التناهى والتشكل على الجسمية أمكنه أن يقول قد ثبت أن كل أمرين غير اضافيين متلازمين فان أحدهما يكون محتاجا الى الآخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا أحدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على مامر فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهى المتقدم على التشكل أولى أن يكون متقدما على الجسمية ولقائل أن يقول المعقول من الشكل هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود الكثيرة بالسطح أو بالجسم وهيئة احاطة الحد أو الحدود محتاجة في وجودها الى تحقق وجود ذلك الحد أو تلك الحدود وتحقق ذلك الحد أو تلك الحدود محتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حدا للجسم لانه نهاية ونهاية الشئ والتشكل متأخرة في الوجود عن ذلك الشئ ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال في الجسم والعرض متأخر في الوجود عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء الشئ متقدم في الوجود على ذلك الشئ فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية أو مقارنتان لها وأما الذى تمسكوا به من أن الجسمية لما لم يكن علة التناهى والتشكل لم يكن متقدما عليهما ومالا يكون متقدما على الشئ فهو اما مع الشئ أو بعده فالغلط في قولهم لما لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فانا أن لا يكون علة الشئ لا يكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية أخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم أجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ما عندى في هذه المقدمة ورابعها أن التناهى والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل وهما اما أن يكونا متقدمين على الجسمية أو موجودين مع الجسمية فالهيولى اما أن تكون متقدمة على ما يكون متقدما على الصورة أو يكون متقدمة على ما تكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم أن تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع أنها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت أن الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل أن يقول عندكم الصورة شريكة لشئ آخر باجتماعهما تتقوم الهيولى وجزء علة الشئ متقدم على الشئ لا محالة فلو كانت الهيولى تتقدم بوجه ما عليها لزم الدور وهو محال والحاصل أن الذى قد أبطلوا به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشئ آخر باجتماعهما تتقوم الهيولى فان بطل أحدهما بطل الآخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن أما قوله يجب أن تعلم أن الصورة الجرمية ومايصحبها ليس شئ منها سببا

قال الفاضل الشارح معناه مامر في المقدمة الثالثة ﴿قوله﴾ (وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك) قال ومعناه مامر في المقدمة الرابعة ﴿قوله﴾ (فتصير الهيولى سببا من أسباب مابه أو معه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو واسطة على الاطلاق) وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله مابه أو معه تتمة وجود الصورة أن التناهى

لقوام الهيولى مطلقا فمعناه أن الصورة الجرمية ومايصحبها من الصور النوعية وانما قال فى الجملة لانه يريد أن يبين فى هذا الفصل أن الصورة الجرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال أو ممتنعة الزوال فانه ليس شئ منها البتة علة لوجود الهيولى وأما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه أن الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى وأما قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها وجودة محصلة الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه أن الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والأشياء التى هى علل لوجود الصورة تكون سابقة أيضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشئ يجب أن يكون سابقا على ذلك الشئ وأما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه أن الاشياء التى هى علل لماهية الصورة أو لوجودها لابد وان توجد حتى توجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى وأما قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة فان كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل فى الوجود فاعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم أنه لو أسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى أثناء هذه الحجة حشوا أما التفسير فهو أن المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس عستبعد أن يكون الشئ علة لوجود شئ فيكون حقيقة تلك العلة يقتضى أن تصير حالة فى ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالا فى ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا مالم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من أحواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود فالمراد منه أن الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة

لماهية الصورة الا أنه لا يجب أن تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه وأما بيان أن الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل فى هذه الحجة فالذى عندى أن الحجة التى يريد الشيخ أن يذكر لا تعلق لها بهذا الكلام أصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة اذا كانت حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل أن تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها فى الهيولى لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهى صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها فى الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا أنها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعل الشيخ انما أورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل الصورة سابقة أيضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فأى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن يقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم أنه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدأ بها فهذا ما عندى فى هذه المواضع وأما قوله تدعلم أن التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما أو معهما معناه ما مر فى المقدمة الثالثة وأما قوله وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة وأما قوله فتصير الهيولى سببا من أسباب ما به أو معه يتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى هذا خلف معناه فيلزم أن يكون سببا للشئ الذى به أو معه يتم وجود الصورة التى هى بتمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى وهذا محال لانه يقتضى كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح أنه لا يجوز أن تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق ولان الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة فى الوجود على المعلول وقد بينا أنه يمتنع أن تكون الصورة كذلك *(تنبيه أو لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى أن يستوى للصورة وجود

والتشكل كانا مما به يتم وجود الصوره لا ماهيتها فهما غيرمتأخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقى ظاهر *(وهم وتنبيه أو لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى أن يستوى للصورة وجود

فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب أنا لم نقض بكونها محتاجا اليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال أنها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به أو معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا الفصل أن يذكر سؤالا على الحجة التى ذكرها ويجيب عنه وذلك السؤال هو انكم لما قلتم أن الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل أو معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج الشئ اليه يجب أن يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة اليه ولقائل أن يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ولا يقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة شريكة العلة على مذهبك وشريك العلة يجب أن يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة في الوجود عن الهيولى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت غير محتاجة الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشئ لم يكن الشئ متقدما

عليه اذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة علة مطلقة لها المحال الذى ألزمتموه وبطلت الحجة أصلا * (تنبيه أنت تعلم أن الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم المادة لا محالة بالبدل فليس بواجب أن يقول ويقيم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قام فأقام لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدير الاقامة) * التفسير * لما بطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة مطلقة للهيولى العنصرية

(فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في أن يستوى الصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به أو معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل أو معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشئ اليه وجب أن يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل أن يقول أتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى أم لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة وأقول انه يذهب الى أن الصورة من حيث هى صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في أن يستوى للصورة وجود أى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به أو معه أى قضينا أن الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهى والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هى أعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هى صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أحدهما الى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه (اشارة أنت تعلم أن الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب أن يقول ويقيم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان أو بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدير الاقامة) يريد بيان كيفية تقدم الصورة

أراد أن يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر الباب بها وذلك هو أن يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره أن الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا أن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك أن تدير الاقامة ولقائل أن يقول أن هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان

العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره أن الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول انه يحفظ ذلك البدل تلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تتقوم أولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك أن تدير الاقامة قال ولقائل أن يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو أن قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان وأقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى أشار الى أن المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات أو بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى وأشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود وأما الشك الاول الذي أورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احداهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يتم جواهر هو محله ومادته وهذه اعراض أقامت أعراضا لانها أقامت أجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصها بانها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم

أن الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى استحال أن تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على أن الهيولى تقدم بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو أن قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد وان يحصل أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان

المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة (اشارة ليس يمكن أن يكون شيآن كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه) أقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر أو مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه أوضح فسادا ولان الثاني راجع أيضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي أوردها هو ❁قوله (ولا يجوز أن يكون شيآن كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه) أقول وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الآخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي أوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو اما أن يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه أو لم يتعلق به أصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل أن هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم أو الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ماذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا والزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب أن المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى عينه يدل على أن الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما أعيد ذكره لعبارة أخرى ليرتفع الالتباس اللفظي وأما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا احتياج بينهما دائر كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دورا ثم اذا أخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن أن الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة

*(تنبيه ليس يمكن أن يكون شيآن كل واحد منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الآخر ولا يجوز أن يكون شيآن كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان ابطاله

فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فأذا الهيولى والصورة فى درجة التعلق والمعية سواء والصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم فيجب أن يطلب كيف هو) *التفسير* لما ختم الاشارة التى قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك أن تدير الاقامة بدأ فى هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيآن يكون كل واحد منهما مقيما للآخر وكل ما كان مقيما لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ يجب أن يكون متقدما على الشئ فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال وأما قوله ولا يجوز أن يكون شيآن كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم أن المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو أن يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير أن يكون لاحدهما حاجة الى الآخر والحجة فيه أن كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز أن يوجد كل واحد منهما دون الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير فى أن يتم به وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل أن يقول المطلوب ههنا بيان أن الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وليست هذه القضية أيضا بينة فى العقل غنية عن البينة فانه ليس من المستبعد أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر فى ذاته الا أن حقيقة كل واحد منهما يقتضى

أن يحصل لها هذا الوصف أعنى معية الآخر فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لا يوجدان الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر اما أولا فلان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الآخر لتأخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق وأما ثانيا فلانا نفرض الكلام فى اضافتين متماثلتين مثل الاخوة والاخوة والمماسة والمماسة فانهما لما كانتا متماثلتين فلو احتاجت احداهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم أن يقولوا انه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين أو بنكر وا وجود الاضافات فان هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الآن انما نتكلم معه فلئن قيل هذا النوع من التلازم لا يعقل الا فى الاضافات فنقول لما رأينا أن لهذا النوع من التلازم مثالا من الموجودات فمن ادعى انحصاره فى الاضافات كان مفتقرا فى تصحيح دعواه الى بينة فأما قوله فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لا يكونان فى درجة التعلق والمعية سواء والصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب أن يطلب كيف هو فاعلم أنه لما أبطل فى هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر ويكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر ثبت لهما أنهما ليسا معا فى درجة الوجود وكان قد بين فى الاشارة التى قبل هذه الاشارة أن صور الكائنات الفاسدات منقسمة بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الاقسام الثلاثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو أن تكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا أنه ينقسم الى أقسام ثلاثة أحدها أن تكون الصورة علة مطلقة وثانيها أن تكون آلة أو واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث الا أنه لم يتكلم فى تحقيق ذلك بل ذكر أنه يجب أن يطلب كيفية ذلك التعلق *(تنبيه انما يمكن أن يكون ذلك على أحد الاقسام الباقية وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصلى وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى

البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما فى سائر أنواع المضاف المشهور

❁قوله (فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان فى درجة التعلق والمعية على السواء) قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلاثة أقسام هى كون الصورة علة أو آلة أو واسطة أو شريكة للعلة وقد أبطل منها أيضا قسمان وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة ❁ قوله (والصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب أن تطلب كيف هو) انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال أبعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك شيأ من آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى (اشارة انما يمكن أن يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى) لما أبطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق فصرح به فى هذا الفصل وأشار بقوله ذلك الى ما أوجب طلبه فى

وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل) * التفسير * لما بطلت الاقسام بأسرها سوى قسم واحد منها وهو أن تكون الهيولى توجد عن الصورة مع شئ آخر على معنى أن الصورة تكون شريكة الشئ آخر ويكون مجموعها هو العلة لوجود الهيولى وجب أن يكون هذا القسم هو الحق واعلم أنه لا بد في علة الهيولى من شئ باق بعينه لان الهيولى موجود معين فلو لم يكن في علتها ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لامور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشئ يجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا والا عادت الوجوه المذكورة فاذا يجب أن يكون ذلك الشئ ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وهو السبب الاصلي والمعنى بكونه

أصلا أن يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها وأيضا فقد عرفت أن السبب الذي يبقي المادة انما يبقيها بتعقيب تلك الصورة عليها والصورة المتعاقبة لا يكفي في وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف في حدوثها ولا يمكن أن تكون العلة لوجودها جسما أو جسمانيا لما سيأتي أن الاجسام والجسمانيات لا تكون عللا لموجودة فلم يبق الا أن يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شئ ليكون ذلك الشئ سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعينه ما لم يكن كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشئ كالكلام في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية سرمدية وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا عرفت السبب الاصلي والمعين عرفت أن الهيولى انما كانت موجودة لاجتماع السبب الاصلي مع الصورة التي حصلت باعانة المعين المذكور ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود الهيولى . وأما قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضا بالصورة . فاعلم أنه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيأ وذلك لانا قد بينا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة أخرى لزم

تشخص

الفصل السابق وبين أن الشئ الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا أصلا وانما سماه أصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وأيضا لانه الذي يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الموجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا أصل وجودها فهو يعين السبب الاصلي في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى أن ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وأقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكره أيضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصلي بعينه على ما سيأتي بيانه والى أحوال اتفاقية من خارج طبيعية أو قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الاصلي أيضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل أيضا أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصلي وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الاصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصلي ولعله سماه أصلا لاجل انه علة بالوجهين أحدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصلي والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة المادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية ● قوله (وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيأ وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما أعني الهيولى والصورة

تشخص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل أن يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا أقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها الاجل صورة تعينها الا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها الاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل أن تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة أى يتشخص بها من حيث هى قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا الا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلية هى الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم وأما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح أن يقال انه غير موجود أصلا وأما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح أيضا لانهما أمران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجية فى أحكامها بالامور العقلية من حيث هى عقلية ۞ (وهم وتنبيه أو لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر والذى يخلصك من هذا أصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما أمكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما أعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابهما ووجودهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو

التسلسل فزعم الشيخ ههنا أن كل واحد منهما أعنى الهيولى والصورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر بل لو جعلنا تشخص كل واحد منهما علة لتشخص الآخر لزم الدور فاما اذا لم نقل بذلك اندفع الدور ولقائل أن يقول ان تعليل تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن أن يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا * (اشارة لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر والذى يخلصك عن هذا أصل تحققه وهو العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما أمكن رفعها لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما أعنى الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابهما ووجودهما) * التفسير * انه لما ثبت للصورة علية بوجه ما للهيولى أورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك بان يقال الهيولى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر لم يكن أحدهما بالتقدم أولى من الآخر والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر وان العلة لا ترتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا فى الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا فى وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك

*(تذنيب يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال) * التفسير * قد عرفت أن الأجسام التي لا تفارقها صورها هي الأجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل أن يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر أو يكون كل منهما محتاجا الى الآخر لما مر ويستحيل أن تكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال عندهم فبقي أن تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما أن

تكون علة مطلقة أو واسطة مطلقة ويبطلهما بالوجه الذي مر فلم يبق الا أن تكون الصورة هناك أيضا شريكة بسبب أصلي ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم أنه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الأجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الأجسام التي لا يفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا حيث بينا ان الهيولى في الجسم الذي يفارقها صورتها ليست علة لها انما بينا ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا الطريق لا يمكن أن يتمسك به في بيان أن هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل أثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق يمكن أن يتمسك به في أن هيولى العناصر ليست علة لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولا يمكن ايراده في الصورة الفلكية لا جرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة أن الحال فيما لا يفارقه صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته * المسئلة التاسعة * في أحكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهي بسيطه وهي قطعة والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعة

وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا أقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول ۞ (تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك أيضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور أو لعدم التلازم واما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما أن تكون علة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بيناه ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها أمر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد أقول ويتفاوت الحال فيهما أيضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت ۞ (تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد أفاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط أولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط

بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهى بما لا امتداد له أصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات أوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذى لا امتداد له أصلا هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذى به يتناهى الجسم وأقول التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور أولها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقارن ومستلزم للاول وأما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية ۞ قوله (والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا أمر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده أن السطح والتناهى ليسا جزأين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور أجزائه ثم اعترض عليه بأنا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما أو لكون تصور الشئ غير مقتض لتصور أجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى أقول والجواب عنه أن أجزاء الشئ فى العقل أعنى الجنس والفصل غير أجزائه فى الوجود أعنى الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية ويطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزأين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين الشيخ أولا انهما ليسا جزأين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح وذى التناهى جزأين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما أيضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم أن الشئ كما يتقوم بجزئه العقلى وبجزئه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى أما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتى وهو أن السطح لا يعقل الجسم وقال أيضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهى انه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى وهو يقتضى أن يكون عروض التناهى للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا أن النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فى برهان اللمى اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر وأقول أما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهورى فعله نسى ذلك ثم انه ان أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له أن يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف

والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا أمر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما أن يتصوروا جسما غير متناه الى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه

فاما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط فاما المحور والقطبان والنقطة فمما يعترض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعند ما يتقاطع أقطار وعند حركة ما أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الابعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه انه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل ألا ترى أن النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها) * التفسير * لما فرغ من الكلام في ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو أشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو

يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وعما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزول هذه الشبهة ۞ قوله (وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط وأما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة قد يوجد ولا نقطة) يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب أن يعرف أولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة

۞ قوله (وأما المركز فعندما تتقاطع اقطار او عند حركة ما أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها) أقول يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا بأحد ثلاثة أشياء أحدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز وأما الفرض فظاهر وأما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض أو الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك أن امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل أو القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة أيضا لا توجب الانقسام والجواب أن هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بأن لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بأن تقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به ۞ قوله (وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من هذا أن النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل ألا يرى أن النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها)

أفاد

المقدار فذكر أولا ان الجسمية ينتهى ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيط لان المضاف المشهور في الا ترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذى النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطأ بل البسيط هو الذى به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشئ الذى به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على أن الشئ الذى به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلاثة والشئ الذى يكون نهاية لقابل الابعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك فمقتضاه أن يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة وهو قطعه وأما قوله والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا أمر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما أن يتصوروا جسما غير متناه الى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم أن المراد من ذلك ان السطح والتناهى ليسا جزأين من ماهية الجسم لانا يمكننا أن نتصور جسما غير متناه والشئ لا يعقل الا بعد تعقل أجزائه فلو كان التناهى والتشكل داخلين فى الجسم لاستحال أن يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه مسطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين فى ماهية الجسم ولقائل أن يقول ألسنا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهيولى والصورة بالحجة ولم يقدح ذلك فى كون الهيولى جزأ من ماهية الجسم ولم يكن ذلك الا لانا قبل العلم بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقى بل بالرسم أو لانه لا يلزم من العلم بماهية الشئ العلم بجملة ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى فهذا هو الكلام فى شرح قوله ان الجسم يلزم السطح لامن حيث يتقوم جسميته فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما فاعلم أن ذلك مشعر بان السطح انما يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشئ بواسطة شئ آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض له أقدم من ثبوت ذى الواسطة له فيلزم من هذا أن يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا أن النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن أن يجاب عنه بأن من الجائز أن يكون شئ متأخرا عن شئ آخر فى وجوده الا أن ثبوت ذلك المتأخر لشئ ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشئ مثل ما ذكرنا فى المنطق أن برهان اللمى قد يكون الاوسط فيه معلول الاكبر فى ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم الذى

أفاد ههنا أن هذه الامور كيف تترتب فى الوجود وان الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير حقيقى بل

يدل على عروض السطح للجسم بواسطة التناهى هو انا نحتاج فى اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهى فاما ما لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بان له سطحا ولولا أن ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهى له والا لما كان كذلك لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر فى برهان اللمى لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له وأما قوله وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط فاعلم أنه لما فرغ من بيان أن السطح غير لازم للجسم فى الذهن بين أن الخط غير لازم له لا فى الذهن ولا فى الخارج فان الكرة التى لا يكون فيها قطع ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهى المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التى فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتها فتانك النقطتان تميزتا عن سائر النقط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطتان وحصل أيضا محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا أن السطح قد يوجد مع عدم الخط وأما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر وأما قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم أن معناه أن الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلاثة أحدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها تكون موجودة بالفعل وتكون هى مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم يوجد شئ من هذه الاسباب فان وجود نقطة فى الوسط لا يكون الا بالقوة كما أن وجود نقطة فى الثلثين والثلث والربع وسائر الاجزاء التى لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ثلثان ولا سائر الاجزاء التى يمكن فرضها فى المقادير الا بعد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة أو تجربة أو وهم واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة بالفعل فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها ولقائل أن يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شئ من النقطة بالفعل ولكن لا شك ان امكان حصول النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره أبدا يوجب امتيازه بالفعل عن سائر المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدائرة يكون موجودا أبدا فيها

بالفعل وهذا يقتضى أن تكون النقطة التى يقطع القطر بالثلث والثلثين والربع والارباع والخمس والاخماس تكون موجودة بالفعل فيلزم
أن تكون النقط الغير المتناهية موجودة فى القطر بالفعل واما أن يلزم ذلك وهو المحال أو تقول اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل
وهو أيضا مشكل واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والنقطتين بالفعل ونرجع الى ترتيب الكتاب فنقول
قد ظهر مما مر أن الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولا بد من وجود الجسم أولا حتى يوجد ما به يصير متناهيا فبهذا
الطريق يجب أن يكون السطح مقدما على الخط وأن يكون الخط مقدما على النقطة وأما الذى يقال بالعكس من هذا وهو أن النقطة تفعل
بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير ما أخذ امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غير ما أخذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل
والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط أو سطح فيكون الخط والسطح موجودا من قبل حركة النقطة
فكيف يقال انهما حصلا عن حركة النقطة *المسئلة العاشرة* فى امتناع تداخل المقادير وفيها فصل واحد *(تنبيه ما أسهل ما يتأتى
لك تأمل أن الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم فى جسم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد

لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) *التفسير* لما تكلم فى المقادير أراد أن يتكلم فى أحكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهى بأسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى أن الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له غير متنحى مثل أن الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذى كان موجودا فى تلك الجهة لا يقف فيها بل يتنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولنا ان شيأ دخل فى شىء أى حصل فى حيز فقد يكذب
اما لانه يستحيل حصول ذلك الشىء فى الحيز كما يقال العقل لا يدخل فى الجسم وقد يكذب لانه يجب
أن حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعنى به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل فى الحيز بل نعنى به الوجه
الثانى واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما فى غير حيز الآخر وجب أن يكون المانع من هذا التداخل
هو الذى يكون له حصول فى الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار وأما الهيولى فليس لها فى حد ذاتها وضع
واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا أن المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور
والاعراض *المسئلة الحادية عشر* فى استحالة الخلاء وفيها فصلان *(اشارة انك تجد الاجسام فى أوضاعها تارة متلاقية وتارة
متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها فى أوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها أجساما محدودة القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فبين أن الاجسام
الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا فقدريا فان كان بينها خلاء
عن أجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقدارى ليس على ما يقال لا شىء محض وان كان لا جسم) *التفسير* المقصود من هذا الفصل ابطال

هو تخييلى فقط وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح *(تنبيه ما أسهل ما يتأتى لك ان تأمل ان الابعاد الجسمانية
متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم فى جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم أوليا وهذه
المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما أورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير
ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذى
اكتسبت النفس هذا الحكم الاولى فى مبادى التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم أولى ينبه عليه
بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه أيضا تنبيه على ان
الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هى المخصوصة
بالعظم بالذات ولا شك فى ان عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فان الكل أعظم من جزئه والقول
بالتداخل يقتضى كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث
العمق والعرض حكم النقطة والسطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث
العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى
فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغى أن يقول من حيث هى مقادير ۞ (إشارة انك
تجد الاجسام فى أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها فى أوضاعها تارة بحيث
يسع ما بينها أجساما محدودة القدر تارة أعظم وتارة أصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها أوضاعا
مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء
غير أجسام وأمكن ذلك فهو أيضا بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شىء محض وان كان لا جسم) يريد ابطال
الخلاء

القول بأن الخلاء عدم صرف و بيان انه مقدار وجودى ونعنى بالخلاء أن يوجد جسمان لايتلاقيان أو يوجد بينهما مايلاقى واحدا منهما فيستدعى أن الجسمين اللذين فرضا كذلك لابد وأن يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة والتجزئة والتقدير وكل ماكان كذلك فهو كم فالخلاء كم أما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة أن الخلاء الذى يتسع لذراع نصف الخلاء الذى يتسع لذراعين وضعف الخلاء الذى لايتسع الا لنصف ذراع وليس ذلك أمرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أولم يوجد وأما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لايمكن أن يكون عدما صرفا بل لابد وأن يكون أمرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزئة والمساواة ولا معنى للكم الا ذلك وظاهر أنه كم متصل لانه يمكن أن يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزأين فثبت الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل بعدا مقداريا *(تنبيه واذ قد تبين أن البعد المتصل لايقوم بلا مادة وتبين أن الابعاد الجسمية لاتتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام فى

حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) * التفسير * قد ثبت أن الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل أن يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو أن ذلك البعد ان كان فى مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملاء هذا خلف وان لم يكن فى مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا فى مسئلة الهيولى أن ذلك محال الثانى وهو انا بينا أنه يمتنع دخول بعد فى بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن أما قوله قد تبين أن البعد المتصل لايقوم بلا مادة فاعلم أن هذا بين فى مسئلة اثبات الهيولى للاجسام التى لاتقبل الانفصال وأما قوله وتبين أن الابعاد الجسمية لاتتداخل فتقرير ذلك قد مر وأما قوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لايقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لايقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذى يزعم الخصم أنه بعد صرف غير موجود بل هو جسم وأما قوله واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم أن هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد فانه لابد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لابد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور أى بعد ثابت له أقطار عند سلوك الجسم اليه *المسئلة الثانية عشر* فى الجهة وفيها أربعة فصول (ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام فى المعنى

الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شأنه أن يشغله الاجسام بالحصول فيه و يكون مكانا لها قال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء أن يوجد جسمان لايتلاقيان ولا يوجد بينهما مايلاقى واحدا منهما وأقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذى لايتناهى والشيخ قد أبطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه أجساما مختلفة الابعاد لتقدر الخلاء الواقع بينها فان اللاشئ المحض لايمكن أن يتقدر لشئ أصلا ثم بين أن الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يتجزئ على الحدود المشتركة وأضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل أعنى البعد المقدارى واما ذو كم متصل أعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لاشيأ محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجسما كما زعمت الفرقة الثانية ۞(تنبيه واذ قد تبين أن البعد المتصل لايقوم بلا مادة وتبين أن الابعاد الجسمية لاتتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) يريد ابطال المذهب الثانى وانما أبطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احداهما ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى والثانية أن الابعاد الجسمية لاتتداخل وهو ما ذكره فى فصل مفرد فاذا أضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا أضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مقطورا من شأنه أن يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها أى من الخلاء ولم يثبت لها أى للاجسام بعد مقطور ثم أنتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله *(اشارة ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام فى المعنى

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يتحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتعين أن للجهة وجودا) * التفسير * هذه المناسبة من وجهين أحدهما أنه لما تكلم في ابطال الخلاء يعتقد في الظاهر أنه هو المكان والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان لا جرم تحققت المناسبة وثانيها أن الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك أمر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيهما كالكلام في الجهة وأما الدليل على وجودها فلأن الجهة لا تتناولها الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شيء من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة بمعدومة فالجهة موجودة

*(اشارة اعلم أنه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب أن يكون الجهات لو ضعها يتناولها الاشارة) * التفسير * وكما أن كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل أيضا أنها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لا تتناول الا المحسوسات *(اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم تقف لم يخل اما أن يقال انه يتحرك بعد الى الجهة أو يقال انه يتحرك من الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين أن الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الآن أن نحرص على أن نعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف في الطبع وما أسباب ذلك و نتعرف أحوال الحركات الطبيعية) * التفسير * لما ثبت أن الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة بالحركة وجب أن يكون وجودها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة والا لما كانتا اليها واذا ثبت ذلك فنقول انها اما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو لا تكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن

الذي يسمى جهة في مثل قولنا يتحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فتبين أن للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الايني على الاستقامة أو الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما يتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين أحدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها أمر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين أحدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود ۞ (اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب أن يكون الجهات لو ضعها تتناولها الاشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس أيضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية ۞ (اشارة لما كان الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد مأخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما أن يقال انه يتحرك بعد الى الجهة أو يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك وتتعرف أحوال الحركات الطبيعية) يريد بيان ماهية الجهة وانما أخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهائية على بيان المائية فبين أولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على أي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل أن يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة

الحركة

الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هنالك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح بالقياس الا الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب ان والجواب ان الحركة فى الشئ المنقسم لامحالة اما تكون عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والاخبار آن تكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة ۞ (وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وأيضا فان ما تشككت به غير ضائر فى الغرض أما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام) الوهم هو شك فى كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهى قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن تنتقض كلية الكبرى وأجاب عنه بشيئين أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان وهو أن يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان تثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق ۞ (النمط الثانى فى الجهات وأجسامها الاولى والثانية) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو أجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية ۞ (اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعنى ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى رأسه بحسب الطبع والتحت ما يلى قدميه واثنان منها

الجهة فثبت أن الجهة حد لامتداد غير منقسم الا أنه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة * (وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم أن الامرين بينهما فرق وأيضا فان ما شككت به غير صائر فى العرض أما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على أن الفرق هو الحق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام) * التفسير * اناد الناعلى اثبات الجهة بان قلنا الجهة شئ متحرك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشك الذى أورده ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك من السواد الى البياض مع أن البياض غير موجود فعلمنا أن ما يتحرك اليه الشئ لا يجب أن يكون موجودا وجوابه أن الفرق ظاهر وبتقدير عدم الفرق فهو غير قادح فى مطلوبنا أما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض وظهر الفرق وأما ان بتقدير عدم الفرق فهو غير قادح فى المطلوب لان الحركة الى الجهة لو كانت سببا لحصول الجهة لوجب أن يكون ذلك الشئ حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب وعلى أن الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام فى هذا النمط وبالله التوفيق (النمط الثانى فى الجهات وأجسامها الاولى والثانية) * التفسير * أما الجهة فقد عرفها وأما أجسامها الاولى فهى الاجسام التى هى علة لتحدد الجهات واما أجسامها الثانية فهى التى تحصل فى الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم أن الكلام فى هذا النمط على قسمين أحدهما الكلام على الافلاك والثانى الكلام على العناصر * القسم الاول * فى الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل * المسئلة الاولى * فى أن الجهات لا تتحدد الا بجسم كرى * (تنبيه اعلم أن الناس يشيرون الى جهة لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فليعد عما يكون بالعرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك

طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي أقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي أطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة أقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين وأما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة أو مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلاث أقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هنالك أن الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست أطرافا للامتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح ونرجع المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحاليهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال أيضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي أن يكون ما يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله أقول ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا أن ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر أيضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى

الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل أن يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فينا يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك أولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان وأما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه وواحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنتعد عما يكون بالفرض أي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط *(اشارة ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه أولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب اذن أن يقع بشئ خارج عنه ولا محالة أنه يكون جسما أو جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما أن يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما أن يكون أحدهما محيطا والآخر محاطا به أو يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان أحدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي

ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه أولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب اذا أن يقع بشئ خارج منه ولا محالة أنه يكون جسما وجسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى أن الجهات التي بالطبع فوق وأسفل وهما اثنتان فالتحدد اذا اما أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما أن يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما أن يكون أحدهما محيطا والآخر محاطا به أو يكون وضع الجسمين المتباينين واذا كان أحدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده تحدد طرفي

امتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء أو ملا واذا كان على الوجه الآخر تحدد جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن تتحدد به لان البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودا حدا معينا مالم يكن محيطا ولم يكن الثانى أولى بان يقع منه فى محاذاة دون أخرى ممكنة الالمانع يجب أن يكون له معونة فى تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين أن تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما هو موجبه لتحديدين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله) *التفسير* المشهور أن الجهات ست وسبب ذلك أمران أحدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية منه فى ابتداء الحركة تسمى يمينا وما يقابلها يسمى شمالا والقدام هى الجهة التى يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف ما يقابله وأما الفوق للانسان فالجهة التى تلى رأسه والسفل منه الجهة التى تلى قدمه وأما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلى ظهرها والاسفل منها ما يلى بطنها الثانى أن الجسم هو الذى يمكن أن يوجد فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون للجسم أطراف ستة وهى الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التى لا قطع فيها ولا حركة لا جهة فيها بالفعل ولا جهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها وأما المضلعات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة أو مثل عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلاث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا أولى من الباقى واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التى لا جهة غيرها فى المشهور منها ما لا يتبدل أما التى تتبدل فان كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذى هو الآن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا أو بالعكس وأما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذى يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض وأما الفوق والسفل فقد يكون المراد منهما أمرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما أمرا لا يتبدل بالفرض أما الاول فاذا عنينا بالفوق ما يلى رأس الانسان وبالسفل ما يلى قدمه فهذا يكون أمرا متبدلا بالفرض ألا ترى أنه لو قام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذى يلى رأس أحدهما هو الذى يلى قدم الثانى فيكون فوق كل واحد منهما أسفلا للآخر وأما الثانى فاذا عنينا بالفوق الجانب الذى يلى السماء وبالسفل الجانب الذى يقابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل أو بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن أن يتبدل بالفرض فقد عرفت الجهات التى لا تتبدل بالفرض والجهات التى تتبدل بالفرض وهى مثل اليمين والشمال فيما يلينا وأما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه أن الحكماء يجعلون الجانب الشرقى من

الامتداد بالقرب الذى يتحدد باحاطته والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء أو ملا واذا كان على الوجه الاخير يتحدد به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودا حدا معينا مالم يكن محيطا ولم يكن الثانى أولى بان يقع منه فى محاذاة دون أخرى ممكنة الالمانع يجب أن يكون له معونة فى تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين أن تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما هو موجبه لتحديدين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله) تقرير البرهان مع محاذاة ما فى الكتاب أن نقول قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان أو ملاء أو فى شئ مختلف والاول محال لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثانى حق وهو أن يكون ذلك التعين بشئ مختلف خارج عما يشابهه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما أو جسمانيا بالوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا أو جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما أيضا طرفا امتداد فالمحدد يجب أن يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثانى أيضا باطل لان التحديد بجسمين لا يخلو اما أن يكون على سبيل احاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة والاول يقتضى دخول المحاط فى التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف فى تحديد

الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا له تشبيها له بالانسان فان اليمين في الانسان لما كان هو الجانب الذي يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا وأما قوله ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه الى آخره فاعلم أن المقصود من هذا الفصل بيان أن الجهات التي لا تتحدد الا بالمحيط والمركز وبيانه أن يقال الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل أن يحصل في خلاء أو ملاء متشابه أما أولا فلان الخلاء وكذلك الملاء المتشابه يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية وأما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل وأما ثانيا فلان الحدود المفروضة في الخلاء أو الملاء المتشابهين تكون متشابهة وكلامنا في الجهات المختلفة وأما ثالثا فلان حصول تلك الحدود يكون تابعا للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا الخلاء والملاء المتشابهان لا يحصل فيه طرف معين الا المحدود وذلك المحدود يجب أن يكون جسما أو جسمانيا فان ما لا يكون كذلك يكون نسبته الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والآخر سفلا أولى من العكس ثم ذلك الجسم اما يكون واحدا أو أكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن أن يتغير نسبته الا لحد واحد وهو القرب منه وأما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لا يحدد به الا جهة واحدة وذلك باطل اما أولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه وأما ثانيا فلان

الجهات التي في الطبع أعني الجهات التي لا تتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل وأما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما أن يكون أحدهما محيطا بالآخر واما أن لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا في تحديد الجانبين لانه يتحدد بمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه سواء كان داخله أو خارجه خلاء أو ملاء فحينئذ لا يكون للجسم الموجود في داخله فذلك تأثير في التحديد وأما الثاني وهو أن يقع التحدد بجسمين متباينين أي لا يكون أحدهما محيطا بالآخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا أن البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع أحدهما في جانب من الآخر وعلى بعد مخصوص منه بأولى من أن يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الا بخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا أن الحدود المفترضة في الخلاء أو الملاء المتشابهين متساوية في الماهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والا لحصلت تلك الخاصية في جانب آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر واذا كان كذلك استحال أن يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول فثبت بما ذكرنا أن الجهات لا تتحدد الا بجسم واحد وبينا أيضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لا يتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب أن يكون محيطا حتى يكون موجبا للتحديدين متقابلين وذلك هو المطلوب * المسئلة الثانية * في أن الجسم المحدد للجهات لا تصح عليها الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به بل له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا الا من حيث هو واحد وأما القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين أحدهما أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب أن يحدد جهتين معا والثاني أن لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو أيضا يجب أن يكون جسما ثانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا او الا تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات * (اشارة كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط

فذلك الجسم له تقدم فى رتبة الوجود على هذا بعلية أو على ضرب آخر)* التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما أن يكون طبيعيا أو قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية فى وجودها أو ملائمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وان كان قسريا كانت الجهة المنتقل اليها غنية فى وجودها وفى منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه أن يفارق مكانه أو حيزه فانه يجب أن يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما آخر غيره فيكون ذلك الجسم الذى هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما أن يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق أو معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التى هى متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم فى الوجود على الذى يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثانى كان المحدد متقدما على الجهة التى هى مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المعى متقدم على ما مر تقريره فى النمط الاول فى بيان أن الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقدم التقدم الزمانى والالزم الخلاء وهو محال بل التقدم بالعلية أو بضرب آخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت أن الجسم لا يكون علة للجسم أصلا فان قيل انكم ذكرتم أن الجهة اما أن تكون مع الاجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين فنقول اللائق بما ذكره فى النمط السادس من هذا الكتاب فى بيان أن الفلك الحاوى لا يكون علة للمحوى أن يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والالزم أن يكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلاء ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود الاجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلاء متأخرا أيضا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشئ ممكن مع ذلك

فذلك الجسم له تقدم ما فى رتبة الوجود على هذا بعلية أو على ضرب آخر) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التى تجوز الحركة المستقيمة عليها وتقريره أن كل جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه، اما أن يكون من شأنه ذلك والاول هو الذى لا تجوز الحركة الاينية عليه والثانى هو الذى تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو فى الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحدد به جهة موضعه الطبيعى لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل تكون متحددة لا له حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا أو يجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور أن يكون متحركا فى جهة حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه أو على ما لا يتأخر عنه مما هو معه أعنى الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المعى أيضا كما مر بيانه فى بيان أن الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية أو بالطبع وهذا ما فى الكتاب وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعى جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعى واليه قلنا ان الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعى والحاجة الى اثبات المحدد هو تمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التى هى مقاطع الامتدادات وأيضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز أن يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات أجساما فان الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجئ بيانه بل من حيث ذوات جهات أعنى تكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز أن تكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين وأيضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدما عليه أم لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء أيضا عنه والمتأخر عن الشئ ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء

ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال ﴿ (تذنيب فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارق) يريد أن يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان و مماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض والى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض أجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة أجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس أيضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له أصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض أجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا وأما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما أن يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما أن يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب أن لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده ﴿ قوله (ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة) معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به أي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب أن يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيأ واحدا وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب أن يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محددا لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب أن يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المنفصلة التي أولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل أن يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد دخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان أولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحداهما أقدم فانما تكون مستندة الى ما هي أقدم لكن الشيخ بين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه

الشيء فاذا عدم الخلاء ممكن لا واجب فاذا الخلاء ممكن بذاته ممتنع بغيره هذا محال * المسئلة الثالثة * في بيان أن المحدد هو الفلك الاعظم أو غيره وهو فصل واحد * (تذنيب فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد فيه موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة

والا

ويكون الاول انما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون متشابه نسبته وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديرا) * التفسير *
لما بين أن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة وهي انه يمتنع أن يكون ذا وضع وان كان يجب أن يكون ذا وضع أوان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه أما انه ليس بذي موضع فلأن المواضع لفظ يرادف المكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم آخر وجب أن لا يكون له موضع وأما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى أن الوضع يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد ههنا الوضع الذي هو أحد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها اما حاوية لها أو محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة يحملها الجالس لا لشئ من أجزائه ولكن هذه الصفة انما تحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين أحدهما النسبة التي لبعض أجزاء الجالس الى بعض وثانيهما بسبب نسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض أجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى أسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت أن الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا أن له وضعا بالقياس الى غيره وأما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل أحد الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع أما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل أن يفارق موضعه وأما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه وأما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول وان كان الاولى عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم أن ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد هو أن الذي يمكن أن يقول

والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لا يكون محددا الجهات العناصر لان النار مثلا اما أن تطلب مقعر الفلك الاعظم أو مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها أبدا بالقسر والثاني يقتضي أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم وأقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الاولوية وأقول وأما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر وأما الشك الثاني فليس بوارد أما أولا فلانه يقتضي أن يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل وأما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض أولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار أن يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور واذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي أن يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى ۞ قوله (ويكون الاول انما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع) أي خليق بالمحدد الاول أن يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان تكون الوسائط بينه وبين المبدا الاول منه تعالى ذكره أقل مما بين سائر الاجسام وبينه وأيضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر أقسام التقدم وبين أن تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون أيضا بالطبع فبقي أن يكون متقدما اما بالشرف لانه أعظم أو بالرتبة كما مر ۞ قوله (ويكون متشابه نسبته وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لا يجوز أن يكون مؤلفا من أجسام مختلفة أو متشابهة لان اختصاص

عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول أن يقول انا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل أن يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احداهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوي تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة فلم يكن بعضها أقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على أن الفلك الحاوي على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لا يمكن أن يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المصاقب للفلك الذي هو أجزاء الافلاك من الجانب الذي يلينا وليكن ذلك هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر اما أن يكون مطلق بها مقعر بالفلك الاعظم أو مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار أبدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني فمقعر فلك القمر لا يتحدد الا بالفلك القمر فاذا أ كون علة جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور ان كلا الجهتين شيء واحد فاذا محدد جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك الآخر لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن أن يقال في بيان أن محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط وأما الذي يمكن أن يقال في بيان أن المحدد هو الفلك المحيط هو أن الفلك الاعظم لكونه أعظم وأقوى من غيره وانه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب استناد هذا التحدد اليه واعلم أنه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي أن يكون استناد هذا التحدد الى الفلك الاول أولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه أن يكون الشك

الثاني أقوى من هذا فلا جرم لم نحكم نحن بتلك الاولية أيضا وأما قوله فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم أن المراد منه انه لو كان الحق هو أن محدد الجهات غير الفلك الاعظم فحينئذ

كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له أجزاء الا بالفرض ويجب أن يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء أقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهته وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل. ۞ (اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع) يريد بيان حال البسائط من

الاجسام

يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولوضعه وفلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع فلك زحل ولوضعه وهكذا كل فلك فانه يكون علة لوضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى أن ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد فموضعه وموضعه بالفلك المحيط به وأما قوله ويكون الاول انما يليق به أن يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم أن تفسيره انما يظهر بعد عد أقسام التقدم وهي خمسة أحدها بالعلية كتقدم المضيء على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في أمر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الاعلى مبدأ أو بالعكس اذا جعل النوع مبدأ أو في أمر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها الا بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف أو بالرتبة أي انك اذا نزلت من المبدأ الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم أن اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لما سيأتي في النمط السادس من أن الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي أصلا لكنا بينا هنالك أنه لا مناقضة بين هذين الكلامين وأما قوله ويكون متشابه نسبته وضع ما يعرض له أجزاء فيكون مستديرا فاعلم أن المراد منه بيان أن المحدد يجب أن يكون مستديرا لان بعض الاجزاء المفترضة فيه لو كان أبعد عن المركز من بعض لكان اختصاص جزء عن المركز واختصاص جزء ببعد آخر عنه لابد وأن يكون لان ذلك الحيز قد كان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في التفصيل الاول من هذا النمط فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذا الاجزاء المفترضة تكون متشابهة النسبة الى المركز ولا معنى للمستدير الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو المطلوب ﴿المسئلة الرابعة﴾ في شرح أمور تعم الاجسام كلها وهي سبعة فصول *(تنبيه الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع

والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم أن يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء الا واحدا غير مختلف) *التفسير* الكلام فى هذا الفصل يستدعى تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال فى محل يصدر عنه أثر فى ذلك المحل فذلك الحال اما أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما أن يصدر عنه

الاجسام ونحن قد ذكرنا فى ... واضع ان الطبيعة تطلق على معان وقد ذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها أن يقال انها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدأ الفاعلى وحده وبالحركة أنواعها الاربعة أعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون مقابل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويتحرز به عن المبادى الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادى الحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادى الحركات ماهى فيه كالا نعام مثلا الا أنها تكون مبادى باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين أحدهما بالقياس الى المحرك وهو أن الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن فى السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك فربما يزاد فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد أو لا على نهج واحد وكلاهما بارادة أو من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة وأما القوة فقد ذكرنا أنه مبدأ التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد أن الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام أى هو الشئ الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحدا الا أن الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع أى لا يكون مجتمعا من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى وتلك من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيأ واحدا **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وسائر ما لابد للجسم أن يلزمه واحدا غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن أن ينفك الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيأ على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيأ واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لا يقتضى الاشيا غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة

الاثر على ترتيب واحد أو لا على ترتيب واحد فحصل ههنا أربعة أقسام الاول أن يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع شعور وهو الطبيعة والثانى ما يصدر عنه لا ثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا فى تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض اما حقيقة المبدا فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدأ الافعال التغذية والتنمية والتوليد وسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ أولا لهذه الا فعال بل مبدأ بعيدا لان قيل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل أجابوا عنه بأن الميل ليس مؤثرا فى الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل أو بواسطة واحترزنا بقولنا لحركة ما هى فيه عن القاسر فانه محرك لكنه غير موجود فى المتحرك ولا نعنى بكونها مبدأ لحركة ما هى ولكونه انها مبدأ للامرين معا فان ذلك محال بل نعنى أنها تقتضى الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم وتقتضى السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة وأما قولنا بالذات فهو

احترازعما يتحرك عند المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس فى السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انه يتحرك من حيث انه جسم لامن حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم أنا لو لم نعتبر فى هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه وأما القوة فقد ذكرنا فى أول المنطق أنها مقولة على أمور كثيرة على سبيل النقل الا أن المراد بها ههنا مبدأ التغير فى آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع فاعلم انه ليس المراد منه أن لا يكون للجسم البسيط قوى وطبائع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط به غيره فهو بسيط مع أن لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية وأما الطبائع فلانا لو قدرنا أن يكون للنار طبيعة تقتضى كونها حارة وطبيعة أخرى تقتضى كونها يابسة وطبيعة أخرى تقتضى كونها خفيفة فان على هذا التقدير يكون فى النار طبائع كثيرة وهذا التقدير سواء صح أو بطل فانها لا يقتضى خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لسائر أجزائها ولكنها فى جميع تلك القوى والطبائع كانت بسيطة بل المراد منه أن الجسم البسيط هو الذى لا يكون مركبا من أجزاء تكون طبيعة كل واحد منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم أنه يجب أن يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو أعم منها وهو الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية فى ذلك التعريف وأما قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لابد للجسم أن يلزمه واحدا فاعلم أنه ليس المراد منه أن الطبيعة لا تقتضى الا أثرا واحدا اما أولا فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا وأما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية للامكنة والاشكال وسائر الامور التى لابد للجسم من لزومها مثل المقادير وسائر الاشكال الوجه والاوضاع مع أن الحق أن البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد أن الطبيعة سواء أفادت أثرا واحدا أو أكثر من واحد فانها لا توجب ذلك الاثر فى وقت دون وقت وفى محل دون محل بل فى جميع الاوقات والمحال فى وتيرة واحدة لانا بينا أن الطبيعة هى القوة التى يصدر عنها الاثر فى محلها على ترتيب واحد من غير أن يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لم يكن كذلك لم يكن طبيعة وأما قوله فالجسم الذى لا يقتضى الاشياء غير مختلف فاعلم أنه انما أورد هذه القضية على أن تكون لازمة عما قبلها والذى قبلها هو أن البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضى الا أن يكون الفعل الطبيعى للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضى أن يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال أن تكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها الافعال لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحق هو أن البسيط العنصرى ليس فيه قوة حيوانية وأن البسيط الفلكى لا تصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لاجرم صح كلامه أن الجسم البسيط لا يصدر عنه الا أثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا فى قوة العقل * (اشارة انك لتعلم أن الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذا فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك

تقتضى شيأ غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال أن يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لما كان الحق أن البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكى أشياء مختلفة صح هذا الحكم وأقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهى أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية *(اشارة انك لتعلم أن الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك) يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان أحدهما وهو الموضع مختلف الاجسام والثانى وهو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن أن يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه أو عن الاختلاف فقال ان الجسم وأراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا أو شكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان أحدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع وأما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض أجزائه الى بعض الذى هو المقولة التى يعرض بسبب نسب أجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا

الوجه يكون الحكم كليا لان محددا الجهات أيضا له وضع الان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا أو غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما أمرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية أو أمورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع الجسم شئ هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما لكن لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما **قوله** (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم أن الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن أن يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل وأما المركب فلا مكان يختص به في أصل الابداع لان التركيب أمر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وأيضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وأيضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره أن المركب اما أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق أو لا يكون والثاني لا يخلو اما أن تكون الاجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان أو لا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه فيه كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه أن الجزأين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك وأما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى أصح ولان على تقدير الاخيرة

والبسيط مكان واحد يقتضي طبعه والمركب ما يقتضي الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات فكل جسم له مكان واحد

و يجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة)* التفسير * انه لما عرف
البسيط بأنه الذي طبيعته واحدة وذكر أن الطبيعة الواحدة لاتقتضي الا أمرا غير مختلف أراد في هذا الفصل أن يدل على اثبات الطبيعة
وأن يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لاتقتضي الا أمرا غير مختلف أما البحث الاول فالدليل عليه أن الجسم لو فرض خلوه عن جميع
الامور التي لايجب حصولها له فانه يجب مع ذلك أن يحصل له وضع معين أعني انه لابد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك
الآخر نسبة بالقرب أو البعد ولابد له من شكل معين اذ لابد أن يكون له حد واحد كالكرة أو حدود كثيرة كما في المخروط أو المكعب واذا
ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما أن يكون لجسميته أو لما
يحل في جسميته أو لما يكون محلا لجسميته أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى في النمط الاول في اثبات
الصور النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هنالك ولا بأس بأن نعيد الشك الذي عددناه هنالك أن فيه زيادة

بحث وهو الذي ذكرنا أنه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لابد أن يكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب أن يكون لقوة أخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هنالك فلئن قالوا الفرق بين الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها ترجع الى أسفل فعلمنا أن فيها قوة تقتضي الحصول في السفل حتى انا لو رمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى أسفل وأما اذا قدرنا زوال تلك القوة عن يل فبعد زوال ذلك المزيل لاتعود تلك القوة فعلمنا أ لحصول المدرة في السفل
مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما أولا فهذه الحجة مغايرة للتي ذكرتموها وأما ثانيا فلان ثابت بن قرة
ذهب الى أن المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة في كل الاعراض أعني البرودة واليبوسة والكثافة والشئ
ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم أنا متى أبطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها أن انفعال الاصغر
أعظم من انفعال الاعظم فجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة أعظم من جذبها الحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض
اياها لوجب أن يكون الحجر كلما كان أصغر كان أسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم ولقائل أن يقول الفلك عندكم لايقتضي
وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لايجوز أن يقال انه وان
استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لايجب لشئ من الاجسام شئ من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ماذكروه وأما
البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لاتقتضي الا أثرا غير مختلف فهي كثيرة الا أن المذكور منها ههنا ثلاثة
الاول أن مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في أحدهما وجب أن يستقر

كان يجب أن يقول منه لاعنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة
وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان
واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه ﴿قوله (و يجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة
واحدا وكون القابل واحدا وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال
المركبات لانها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث
التركيب أليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال
المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أما علل
المتشابهة لايجب أن تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
أن الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن أيضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها
من حيث هي مطلقة كذلك أما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع
ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل أن يقول فما بال أجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة
والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي أن تكون طبيعة واحدة مقتضية
لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب أن ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا
أو اقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لايخالف اقتضاءها لشكل بل هو مؤكد له لو خليت
وطبعها لكن القاسر لما أزال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي
[illegible] من العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها
[illegible] وجه واعترض الفاضل الشارح بأن الفلك عندكم لايقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن

فيه لانه حصل فى مكانه الطبيعى وأن لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعى وهو محال فهو معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع أجزاء حيز كليته طبيعى له ولا يلزم ماذكرتموه وكذلك ههنا الثانى مكان المركب واحد لانه ان كان أحد أجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه جزأين يشتركان فى اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم عن أجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان فى اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بغاية المكان وان لم يغلب شئ من ذلك كانت نسبة جميع الاجزاء والمجاذبات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها أولى من البعض فاما أن ينتقل الى الكل وهو محال أو لا ينتقل الى شئ منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر أن مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط كرى والا حصل عن القوة الواحدة فى المادة الواحدة أفعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت أن شكل البسيط هو الكرى ولقائل أن يقول ماذكرتموه تشكل بأمور ثلاثة أولها أن متمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف أما أن يكون قسريا أو طبيعيا والاول باطل أما أولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما أن يكونا معا فى درجة الوجود أو لا يكونا معا فان كانا معا لم يكن تأثير ما فرض مقسورا اما فرض قاسرا أولى من تأثير ما فرض قاسرا اما فرض مقسورا وان لم يكونا معا فى درجة الوجود لزم امكان الخلاء على ما قرره الشيخ حيث بين أنه لا يجوز ان يكون الحاوى علة المحوى وأما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على أنه ليس شئ من الاحوال الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما أمكننا القطع بانه لا يعرض للشمس فى يوم من الدهر

ما يكورها ولا للكواكب ما يستنثرها فثبت أن الثخن الذى للمتمم طبيعى له فتكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه فى المقدار واذا جاز مثله أيضا فى الشكل وثانيها وهو أن الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التى ارتكز الكوكب فيها حصلت فى جانب منه دون جانب فالطبيعة التى له ما فعلت فعلا واحدا فى جميع أطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسريا أبطلناه بما مر فى الاول وثالثها أن جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا أن المبدأ لاشكال الاعضاء وترتيبها هى القوة المصورة مع أن هذه القوة لا شعور لها فهذه القوة اما أن تكون بسيطة أو مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما أن يكون جسما بسيطا أو لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهى أيضا بسيطة وجب أن يجعل محلها كرة فيلزم أن يكون الحيوان مشكلا بشكل كرة واحدة أو بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء وأما ان قيل أنها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك أن كل مركب ففيه بسيط والحال فى كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها فى جزء الآخر فينبغى أن يقتضى ما قام من تلك القوة بكل بسيط أن يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة وأما

الوضع المطلق فلم لا يجوز أن تكون الاجسام لا تقتضى مواضع وأشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذى هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير أصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضى وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض أيضا بان متممات الافلاك والنقر التى يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المتصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة والثانى يقتضى أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التى فى المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان أيضا مجموع كرات والجواب عن الاول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما أن اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا أو حيوانا فى هذه الفطرة انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تتصل فى الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها فهى فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب أمر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الاول متمم أو نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثانى أن القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق أجزائها باجزاء المحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير

أن قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما أن يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي واما أن يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاول لا يخلو اما أن يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل تشكل الكرة أولا يكون فان كان مانعا لم يمكن القطع على أن شكل البسيط هو الكرة لاحتمال أن يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من أنه يجب أن يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات متلاصقة وأما ان قيل محل كل جزء من أجزاء تلك القوة غير محل الجزء الآخر فهو يعود الى أن كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت أن القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي أن يكون شكل محلها كرة ولنرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم أن المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على أن لكل جسم قوة تقتضي له وضعا معينا ثم في اللفظ احترازات أحدها أنه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل اذا خلي وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت أو عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبائع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك أن الطبيعة تكون مبدأ الحركة ماهي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور أو لم يكن فكان الطبع أعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لا جرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى تكون الحجة التي ذكرها في اثبات مبدا المذكور عامة وثانيها أنه قال ولم يعرض له من خارج تأثير غريب أراد بهذا ابطال ٨٢ ما يقوله المتكلمون من أن اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار يخصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما أن يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز أو لا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم وجب أن يبقى الجسم لا في الحيز وثالثها أنه قال لم يكن له بد من وضع معين لانا بينا أن لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع وأما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم أن اثبات هذا يتوقف على بيان أن اختصاص كل جسم بوضعه وشكله المعينين ليس جسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى أن ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التأثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما كان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدا لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويزول أيضا عنه شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا أن الطبيعة ليست مبدأ الحصول في ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم أن تلك القوة أبدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه أو لم يكن وأما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام في تقريره ما مر وأما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قدمر وأما قوله ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه أيضا قد ظهر * (تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه

ونحن ما ادعينا الا أن القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء أفرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بسائطها الا ان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال *(تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه) وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما ضعف ذلك فيه أقول يريد اثبات الميل وبيان أحواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان أو غيرها وفي زمان ما وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الاولى أو باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء بالقياس

بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيأ لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد و يضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم أعنى الكبر والصغر أو الكيف أعنى التكاثف والتخلخل أو الوضع أعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه من الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة لا ينبه تحسه الممانع و يوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء فالشيخ أشار الى وجوده بقوله الجسم له فى حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل أشار الى كونه محسوسا بقوله و يحس به الممانع وأشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه أى يضعف بالقياس الى قوة الممانع وأما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما دل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى أنه قابل للشدة والضعف ❊(تنبيه **قوله** وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة توجه ما كان منقسما الى أقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك و ينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهو أن يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعا من قبول القسرى والاضعف أقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف أكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة أو لتخلخله الذى لاجله تتطرق اليه الموانع لسهولة كالريشة أو لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجهها الى مقصد ما و يلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشئ شيأ وعدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز أن يجتمع فى جسم حركتان احداهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعى ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك و يأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى أن تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين

وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره يبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى أن يزول

وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع وإذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لأنه إنما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل أقوى كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ) * التفسير * ههنا إبحاث البحث الأول أن الأمرين المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقوة المحركة أما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا احبس تحت الماء قسرا أحس القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وأيضا فالثقيل المسكن في الجو قسرا لا تكون فيه حركة ويكون المدافعة الى أسفل حاصلة وأما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ذات شعور أو لم تكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما الثاني أن هذه المدافعة قابلة للاشد والانقص فانه متى كان الميل قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما لم تكن محسوسة وذلك معلوم بالبداهة عند الاختيار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه فالمنبعثة من طباع الجسم قد تكون طبيعته مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد تكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعثة من تأثير الغير فهي المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجد نحو جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع أن الجسم اذا كان في حيزه حال الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لأن المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيز الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال أو تحركه عنه مع أنه طبيعي له وهو أيضا محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع أنه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في أن الميلين الى جهتين هل

بالطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى أن يزول فيعرض فيعانه اشارة الى امتناع اجتماع المياين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غاية الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون أبدا اذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي أن يحقق لتندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا ۞ قوله (وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع) لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها ۞ قوله (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لأنه لا محالة انما يميل بطبعه اليه لا عنه) لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله وأجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزأ من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزأ من مكانها ۞ قوله (وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ) لما ذكر الميلين أعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين

يجتمعان أم لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل أن يقول انكم تجوزون أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احداهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين أولى واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمي أحدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي أسرع من صعود الحجر الآخر ولولا بقاء الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية والا لما كان كذلك وأيضا فالحبل الذي يجذبه جاذبان متساويان بالقوة الى جهتين مختلفتين لا يخلو اما أن يقال انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال أو يقال فعل أحدهما دون الآخر وهو أيضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور أحدهما أولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور أحدهما خاليا عن الميل الآخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق وكان يجب أن يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال أو يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم أن الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع المثلين. لنرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم أنا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت أن الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه ما أقام على صحة هذه الدعوى دلالة أصلا . وأما قوله ويحس الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فاعلم أن المراد منه أن الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة أحس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه

حال البيعي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه وأشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه ۞ (اشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يحركها في زمان أطول ولكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو

وان كان متمسكا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحس به حينئذ وأما قوله وقد يكون من طباعه فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طبائع وأما قوله يبطل المنبعث من طباعه الى أن يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لا تكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا وأما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه واعلم أن هذه الدلالة تدل على أن الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا قلنا ولا يكون له أيضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة وأما قوله وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار بما يجوز اجتماع الميلين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطء في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري * (اشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يحركها في زمان أطول ولكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك التحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فتكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطء هذا محال) * التفسير * المدعي ان الجسم الخالي عن الميل ومبدأه

لا يقبل حركة قسرية لانا قد بينا في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبدأه مانع من وجود الميل القسري و بينا انه كلما كان الميل الطبيعي أضعف كان الميل القسري أقوى وكانت الحركة القسرية أسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية وعن مبدئها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فتكون تلك الحركة في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما أن تقع في زمان أو لا في زمان والقسمان باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يقطع تلك المسافة في زمان أطول من الاول و يكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا آخر أضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين وجب أن يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضي لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي أضعف كان البطء أقل والزمان أقصر فيلزم أن تكون الحركة مع المانع كهي لا مع مانع وهذا محال وأما ان وقعت حركة عديم الميل لا في زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فتكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها و يكون أحد النصفين قبل الآخر وكل حركة ففي زمان فثبت فساد هذين القسمين و يلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة عن الميل ولقائل أن يقول الحركة من حيث انها حركة اما أن تستدعي زمانا أو لا تستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لا بد وأن تكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا القدر الذي تستحقه الحركة لما هي هي وأما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر لا بد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف و بالجملة فالمحذور انما يلزم لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العائق فاما لو جعلنا بعض الزمان في مقابلة أصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم أن تكون الحركة العائق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز أن لا يؤثر ألا ترى أن نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في نقر الحجر وان أثرت القطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط جزء من ألف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسر وان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد وان تنقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم تكن قوية كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن تحدث قوة أو لا تحدث فان لم تحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل و يعود الكلام المذكور لانا نقول نسلم ان لحصة كل جزء من أجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما تبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست تساعد على بقاء حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي أردناه ثم لئن سلمنا ذلك لكن الحجة التي ذكرتموها تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عائق عنها فكذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عائق عنها و بيانه ان الحركة

عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما و بيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع في زمان أقصر و بحد أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول و بحد أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن أن يقال الحركة بنفسها تستدعي شيأ من الزمان والمسافة و بسبب السرعة والبطء تستدعي شيأ آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيأ أصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة و ينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة

الطبيعية لو خلت عن العائق لوقعت لا محالة في زمان ولو وجدت مع العائق لوقعت في زمان أطول من الاول ولكان للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجد عائق نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العائق الى زمان الحركة مع العائق القوي لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكر وهو ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عائق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب أن يكون فيها ميل عائق لكن الميل العائق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة أخرى فيلزم أن يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية

والطبيعة وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة أو قسر فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملاءمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشئ آخر اما خارج عن المتحرك أو غير خارج يسمونه المعاوق أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقة والغلظة وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن أن تقتضي شيأ وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز أن تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلة في احداهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي أعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر وثالثا مع معاوقة أقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان تحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو أيضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران وأقول الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ أو أسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء وحين فرضناها

لا بد وان تقع في مسافة مملوءة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الملاء فتحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملاء لوقعت الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملاء المسافة كاف في هذه المعاوقة وانه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق آخر سواه وهو يبطل ما أرادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل أن تكون المسافة مملوءة عائق أيضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق وأيضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل المعاوق عنها فتكون علة لامرين متنافيين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العائق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط أيضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكرها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب

لامع حده بما هاهنا اختلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر والبرهان انه ان أمكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة فظاهر انه يتحرك فيها في زمان أطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل على نسبة تقتضي أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة أطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف وأما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة أثر المؤثر الضعيف الى أثر القوي ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضا قال فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل أيضا على احتياج الطبيعية اليه وأعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه أن يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن أيضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضا معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحصل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحصل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك وأما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق (تذكير يجب ان تتذكر هاهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل) لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كالا نسبة للنقطة الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجة لا يتعرى من تعاورها اياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا مطلقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب أن تعلم أولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان ما لا ينقسم لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة لزمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوي لاجرم ذكر ما بينه في النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة * (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حدوثه من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجة لا يتعرى من تعاقبها اياه وضع أو شكل صار أولى كما يعرض لكل مدرة أن يكون مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن الا استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكن يجب ان تعلم أولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لماهيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان

الا الاستحقاق بوجه ما من طبيعته أو لداع مخصص له أو يكون اتفاقيا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب غريبة) * التفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت أكثرها مبنى على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما أورده عليه وتقريره أن يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب أن يستحق وضعا متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز أن يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين أحدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان أخرجه ٨٩ اما ذلك المحدث أو غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الآخر والابقى في الحيز الاول فبهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا أبدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشئ من الاحياز المتعينة وأيضا فاذا جاز أن لا يكون حيز العنصر الواحد مستحقا لشئ من أجزاء كليه ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لا في حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذى يخصص الجسم بالحيز المتعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان أمرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب أن لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه لابد وان يكون لصورة نوعية وأما ان كان مباينا عنه فهو اما أن يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تحصيله في ذلك الحيز أولى أو من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود

الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الا باثبات قوة في الجسم لاجلها يستحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لا مع هذه الاولوية لزم ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولان ذلك التخصص لو كان لمرجح لكان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا أكثرية وأما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذى بين فيه استحالة خلو الهيولى عن الصورة وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح * (اشارة * الجسم اذا وجد على

الا الاستحقاق بوجه ما من طبيعة أو لداع مخصص أو اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى أسباب غريبة) قدم بيان ان الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما أخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع أو وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع أو وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة أو لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز أن يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق أو لاجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث أو مصلحة ذلك الجسم أو ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع أو شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض أن يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك أن تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال وأما المحدث فقد خصصه بالذكر لامكان أن يقع التشكيك به أكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها وأشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذى يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب * (اشارة الجسم اذا وجد على

حال غير واجبة من طباعه لحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و يقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لاستحالة وكل ممكن فله حكمان أحدهما أنه لا بد له من علل جاعلة وأسباب موجدة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه الا لمانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله أمكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع أى لما كان ذلك الامر الزائل غير طبيعى أمكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت أن كل جسم يكون كذلك ففيه ميل

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى أن الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد

(اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التى تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا الشئ منها فهى لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه أن يتحرك بالاستدارة والدليل عليه أنه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة أما انه بسيط فما ذكر فى الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه أن كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتأتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب فلا بد وأن يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه ههنا فى هذا الباب فوجب أن لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه أبطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل على أن كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز أن يكون حقيقة كل جزء من أجزاء ذلك المركب يقتضى أن يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الآخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعى كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت أن المحدد يجب أن يكون كذلك ولا يلزم وقوع الخلاء وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعى فاما أن يمكن رجوعه الى شكله الطبيعى أو لا يمكن فان أمكن ذلك فبتقدير وقوعه يلزم تمدد جانب وانقباض جانب آخر وذلك يقتضى الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء بالآخر مقتضى طباعها وكونها كراة أيضا لكن اتصال كل واحد منها بالآخر ينافى كونها كراة فيلزم أن لا يكون الطبيعة الواحدة تقتضى

حال غير واجبة من طباعه لحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة و يقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) أحوال الجسم لا تخلو اما أن تجب بحسب طبعه أو لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا تمكن أن تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فأمكن أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن وأما جزئيات العناصر لحصولها فى أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا أصل مفيد فى نفسه و يبتنى عليه ما يتلوه ۞ (اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التى تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا الشئ منها فهى لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض أجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل وقال أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو بالهيئة التى تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا أن الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح أورد

فعلين متقابلين وهذا محال فثبت أن المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لا بد وأن تكون متشابهة في تمام الماهية وكل أجزاء هذا شأنها وجب أن يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الآخر لان المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاصقا لجزئيهما في حشوه أو مسامتا له فانه يلزم أن يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت أن الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل أن يقول قد بينا في النمط أنه لا دليل على أن كل ما صح على الشيء وجب صحته على مثله لاحتمال أن تكون شخصيته شرطا لذلك أو شخصية الآخر مانعة عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب أن يكون فيه ميل لما ثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل أن يقول هذا مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان أحدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء أفرض معه وجود العلة والشرط أو عدمهما والآخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا عند حضور القابل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن أن يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرطه لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل أن يقال هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما أن ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما

للحركة فهذا لا يكفي في العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال فظهر أن ما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه يثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا أنه بسيط ومتى وجدت القوة المتحركة خالية عن العائق وجب أن يقتضي التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في النجاة فانه بعد ان أقام الدلالة على أن الجسم القابل للنقل القسري لا بد وأن يكون فيه ميل قال فقد بان وصح أن كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذه القطعة فيها ولقائل أن يقول انهم انما أقاموا الدلالة على أن كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على أنه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك الوضع أولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب أن يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة أخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام أن الميل العائق من الحركة لا بد وأن يكون مقتضيا لحركة أخرى لكن كان هذا عائق عن الحركة الاولى فعله الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال أن يتعوق كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لئن سلمنا له ذلك لكنه يقتضي أن يكون جميع البسائط العنصرية متحركا بالاستدارة بطباعها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على

نها حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان لم لم يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه الصغرى لى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم أضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط واما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض أيضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب أن يتحرك على الاستدارة واعترض أيضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركاته بحركات مختلفة غير متناهية وأن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها وأورد اعتراضات أخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة وأقول في الجواب عن الاول أن الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني أن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع

ماقررناه وكان الميل المستديرة فيهاموجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لايجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معاولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما أن الاخر المفرضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية فى الماهية فكذلك الاجزاء المفرضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلولزم من البسائط صحة الحركة لزم أن يصح على الفلك أن يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم أن يصح جميع الحركات المختلفة عليها وأن لايكون بعضها أولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح فى الجزء المعين أن يقوم مقام الجزء الاخر فى سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنه لزمه أن يحصل فيها صور لانهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لامحالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لايمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام فى هذا الموضع فان قيل لم يقم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل فى البحث عن سائل الميل فائدة أخرى قلنا نعم فانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا أن الحركة لاتوجد بدون الميل استدللنا بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين أن الميل المستدير والمستقيم لايجتمعان ثم تبين أن كل مايصح عليه الكون والفساد لابد أن يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف أن الجسم الاول لايصح عليه الكون والفساد ولنرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت أنه لايمكن اثبات ذلك الا بعد بيان أنه غير مركب وقوله ليس بعض أجزائه التى تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت أجزاؤه غير فرضيته بل تكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض أولم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على أحدهما لان الوضع هو هيئة للكل وقد علمت أن هذه الهيئة معلولة لنسبة أجزاء ذلك الكل الى أمور خارجة عنه لكن نسبة أجزائه الى الامور الخارجه عنه هى المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذاة أجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذاة تنبيها منه على أن علة الجواز على تبدل المحاذاة وأما قوله فلايكون شئ من ذلك واجبا الشئ منها فتقرير مامر فى الفصل الذى قبل هذا الفصل من أن الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فحصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه وأما قوله فالميل فى طباعه واجب فتقرير مامر من أن كل جسم قابل للحركة ففيه ميل وأما قوله وذلك بحسب مايجوز فيهامن تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ماذكرنا أنه يحتمل أن يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وأن لايكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * فى كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان *(تنبيه أنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبه أما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم أولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضى الله عنه لما بين أن المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت أن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى أمور خارجة عنها فاذا التبدل فى الوضع لابد وأن يكون بسبب الاجزاء فى نفسها ولتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثانى وذلك الجسم يستحيل أن يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فبقى أن يكون ذلك الجسم فيه *(تنبيه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب أن تكون عند الساكن)* الشرح * كون الجسم

ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث أن اختصاص أحد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها يجب أن يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد (تنبيه وأنت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبه اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم أولا ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقى أن يكون بحسب جسم من داخل) معناه ماذكرناه مرارا وهو أن الوضع المتبدل بأى معنى هو * (تنبيه وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته

متحركا يعقل ولا يحس به الا اذا عرف تبدل نسب أجزائه الى أجزاء غيره وكذلك متى لم يحس تبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب أن يقاس أجزاء الفلك المحدد الى أجزاء جسم آخر بتبدل النسب التي بين أجزائه وأجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن ثم يتبدل النسب التي من أجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في أحدهما كونه ساكنا عينت الحركة للآخر مثاله اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزأ من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه أخرى أما الاول فكما انا نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب أجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة وأما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة أسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها أقرب الى المنطقة كان أسرع مما هو أبعد منه فتلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع أن النسب التي بين أجزائها محفوظة أبدا واذا عرفت ذلك فقوله وأنت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركا فان الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة وأما ان كان متحركا فتارة تتبدل وتارة لا تتبدل على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا أو متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا وأما قوله فيجب أن يكون عند ساكن معناه أنه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب أن يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين أجزائهما من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل أن يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بأن تبدل النسبة للمتحرك يجب أن يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه أن ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله أيضا عند غير الساكن * المسئلة السابعة * في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلاثة *(اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ماهذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو فما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد فقبل ميل مستقيم) * التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره أن الجسم اذا زال عنه صورة وحدث فيه صورة أخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة له وأيضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة أخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة أن يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يتكون فاما أن يكون تكونه في مكانه الطبيعي أو لا في مكانه الطبيعي فان كان لا في مكانه الطبيعي وجب أن يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة أخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما

على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط أن يتخالفا في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز وأما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق *(اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون أحد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم) أقول يريد بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون

بينا أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان فى ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملائم له وحين حصول غير الملائم فيه لابد وأن يكون قد خرج عنه ما كان ملائما له وذلك الملائم الخارج لابد وأن يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذى كان ملائما له لابد وأن يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذى حدث الآن فيه أيضا ملائم له وقد عرفت أن الجسمين المختلفى الطبيعة لا يمكن أن يلائما مكانا واحدا فاذا الجسم للذى حدث الآن مساو يا فى تمام الماهية للجسم الذى ثبت أنه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فاذا ثبت فى بعض ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلائمها صحتها عليه فثبت أن كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن أما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل أن يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان و بعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وأيضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة أخرى فانه يقال لهذا الثانى انه حدث عن الاول مثل أن الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه

يقال للهواء انه يكون عن الماء و يقال للماء انه فسد الى الهواء واذا عرفت ذلك فالماء قبل أن يفسد الى الهواء الذى يكون عليه مكان وهو مكان الماء و بعد هذا الكون والفساد مكان آخر وهو مكان الهواء وأما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فاعلم أن ذلك انما كان لاجل أنه ثبت أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان وأما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى بحسبها معناه أن الصورة الهوائية ان حدثت فى الجسم حال كونه فى غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لا محالة حتى أخرجه عن حيزه ولا شك أنه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذن الجسم الذى هو متمكن بالطبع فى حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذى حدث الآن فيه أيضا يجب أن يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مختلفان وان كان مماثلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم أيضا يصح الحركة المستقيمة عليه و يجب أن تعلم أنا انما فرضنا الكلام فى الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد فى الكل (وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد أوجدت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار)* الشرح هذا الشك متوجه على المنفصلة التى بنى الحجة عليها وهى قوله حصول الصورة اما أن يكون فى مكانها الطبيعى أولا فى مكانها الطبيعى وذلك أن يقال ان حصول تلك الصورة يكون فى موضع ملاصق لمكانه الملائم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملائم وان كان يتحرك الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملائم ولا يمكن أن يكون بين هذين القسمين قسمة أخرى فى الحقيقة

نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على مامر و يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى وأما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بأن يقال الطبائع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيأ واحدا والشيخ عرض بذلك فى قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه و يكون أحد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما أن يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب أو لا يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذى مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه وأخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو فى مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه و يلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان أن كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم (وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو أن يقال أنه أوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى أن ينتقل والتنبيه على الحق بأن يقال

اللاصق

مايلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ * اشارة * (الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لايقتضى توجيها الى شئ وصرفا عنه وقد بان أيضا أن المحدد للجهات لامبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه أو تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لاينخرق ولاينمى ولا يستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده) * الشرح * هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة فى اثبات البعض وأولها بيان أنه يستحيل أن يجتمع فى الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة و يستحيل أن يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها أن الكون والفساد على الفلك محال لانه لوصح الكون والفساد عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ماتقرر فى الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما فى المحدد فالبرهان المذكور وأما فى غيره فبالرصد لانا نشاهد حركات مستديرة للكواكب ولايمكن أن يكون ٩٥ ذلك للكواكب بنفسها على ماسيأتى

اللاصق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشئ غيره فهو لم يكن حينئذ فى ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب و يتحقق ذلك بأن يقال مكان اللاصق مكان اما طبيعي للكائن أو غير طبيعي للكائن والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد (اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجها الى شئ وصرفا منه وقد بان أيضا أن المحدد للجهات لامبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه أو يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لاينخرق ولاينمى ولا يستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده) أقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احداهما كلية والثانية جزئية فالاولى أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه مامضى وهو أن الطبيعة الواحدة لاتقتضى أمرين مختلفين وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجها الى شئ أى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه أى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو أن الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لايجوز أن يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لاتقتضى أمرين بانفرادها أما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشئ آخر غير مااقتضته أولا وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد أحدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وأيضا فى الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على

فلابد وأن يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميول مستديرة وقد ثبت أن الميل المستدير والمستقيم لايجتمعان فاذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كون وفساد فعن عدم واليه ولقائل أنكم قد دللتم على أن الميل المستقيم والمستدير لايجتمعان وبهذا القدر لايحصل مطلوبكم لان لقائل أن يقول جوزوا أن يكون طبيعة ذلك الفلك تقتضى الميل المستدير بشرط الحصول فى الحيز الطبيعي وتقتضى المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي كما أنكم تقولون طبيعة كل عنصر تقتضى الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فى الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى أن صورته النوعية صورة تقتضى الميل المستقيم متى اتفق تكونه فى خارج حيز وتقتضى الميل المستدير متى اتفق تكونه فى حيزه فماذكرتموه من الحجة لايبطل هذا الاجمال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على أن الفلك ليس بكائن ولا فاسد هذا فى الفلك المحدد وأما فى سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو أنا لانسلم أن فيها ميلا مستديرا لان دليلكم فى ذلك مبنى على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجرى فى المحدد لافى غيره والذى ذكرتموه من أن الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لايجوز أن تكون الكواكب متحركة فى جرم الفلك سائحة فيها وأنتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وسنبين أنه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها أن الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال أما أن الخرق محال فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المخترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لايكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب تشعر بذلك فلعل الوجه فيه أن

الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك أسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدؤهما شيأ واحدا وأما المسئلة الجزئية فهي أن محدد الجهات لاميل مستقيم فيه وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلا مستديرا فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني أنه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة أيضا في قوله وقد بان أيضا تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى أن ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع أي لاعن شئ لاعلى سبيل التكون عن شئ والثانية أنه لا يفسد الى شئ آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضا أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ أنه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق وأشار بلفظة هذا الى قوله لاميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة أنه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك وأعرض عما يحتاج فيه الى بيان بسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات الا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك أيضا ان الحركة الاينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتئام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها وأقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة فاذا صح ان أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك ﴿تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة﴾ لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضا على العنصرية فبدء بايضاح أحوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن أجناسها وهي أوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه أحال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار أحوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا أي العنصريات وقوله نجد فيها أي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد مر أنها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيؤها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شئ آخر فهي مبدأ للتغيير والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شئ آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة

والبرودة

يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا في باب الهيولى أن المتصل اذا صار منفصلا فانه لابد وأن تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان آخريان فيكون الخرق متضمنا للكون والفساد وأما أنه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ أجزاء شبيهة به فيه وذلك يقتضي فرق اتصال النامي وقد بينا أن ذلك يتضمن الكون والفساد وأما انه يستحيل الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم أن هذه الاحكام انما تمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح تحقق ماقلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية * القسم الثاني * من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى) في عدد الاسطقصات وفيه فصلان * تنبيه (الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعوم

وروائح كثيرة

والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات أي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن أن تشتمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تفيد في تعريفهما ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق وأما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون أنه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وأما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح وهما تبعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما أبلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ماهو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استنادا لجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة

وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة

﴿ قوله (وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة) قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا تتشكك في الصلابة وأمثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيأ والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة ما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو أراد التعريف لذكر أولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين أهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شأنه أن يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية وأما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمر تحت الاصبع مثلا فهنالك أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمر وهنالك أيضا أمور ثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى أن اللين والصلابة

ثم اذا فتشت وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته أن جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتميا الى الحرارة أو البرودة مثل اللدغ أو التحذير وكذلك الحال فى الهيئة المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التى تلينا رطوبة أو يبوسة لانها اما أن يسهل تفرقها واتصالها وتركها الشكل من غير ممانعة فتكون رطبة أو تصعب فتكون يابسة وأما التى لا يمكن فيها ذلك أصلا فلغيرها من الاجسام وأما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم أو ينتمى الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) التفسير قال الشارح رضى الله عنه وأرضاه لما فرغ من الكلام فى اجرام السموات شرع بعد ذلك فى الكلام على الاجسام العنصرية وذكر فى هذا الفصل القوى الاولية التى بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عد ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيئة نحو الفعل وجعل بعضها مهيئة نحو الانفعال فيجب علينا أن نتكلم فى أمور أحدها فى حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها أن نتكلم فى القوى المهيئة للفعل والقوى المهيئة للانفعال واعلم أن القوة ليست هى الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التى قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية أو للمنفعلية لا بد وأن يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات نحو الفعل والانفعال أى يكون علة لتهيؤ الذات الفاعلية أو لتهيئها للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيئة نحو الفعل والقوة المهيئة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة فى هذا الموضع أما القوى الفعلية فست الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير والطعم والرائحة وأما الانفعالية فست أيضا الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ فى الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم أن التخلخل قد يعنى به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعنى به انفشاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شأنها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلخل الذى من باب الكيف ومن حيث انها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهى تفيد التكاثف الذى من باب الوضع الذى هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر فى تعريف البرودة انها كيفية

كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره وأقول الرطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما التعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وأيضا اسم الشئ الذى يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع جود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ماذكره هذا الفاضل وأما اللزوجة فعلى ماذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق أولشئ بها اعتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر أن هذه الاربعة ينتمى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال ما ۞ قوله (ثم اذا فتشت وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد وأعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته أن جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير وكذلك الحال فى الهيئة المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم أجسام العالم التى تلينا رطوبة أو يبوسة لانها اما أن يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها الشكل من غير ممانعة فتكون رطبة أو يصعب فتكون يابسة وأما التى لا يمكن فيها ذلك أصلا فلغيرها من الاجسام وأما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى الى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد تخلو

فعلية يفعل جمعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام بتكثفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال لو يجب أن نسقط من الحدين ما أوردناه تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول أنتم قد ذكرتم في المنطق أن من جملة الاغاليط في الاقوال الشارحة تعريف الشئ بما هو أخفى منه ومعلوم أن العلم بحقيقة الحرارة أجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد يدرك ببديهة عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها وأما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانا لا نعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا بعد التعب العظيم في استقراء أحوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جز أن يحصل عقيب ملاقاتها هذه الآثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الآثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الا بعد القدح في الفاعل المختار وبيان أنه لا يجوز أن يكون حصول هذه الآثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار أجرى العادة بخلق تلك الآثار عقيب ملاقاتها ومعلوم أن اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا وتدقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز أن يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ما عداها وأما الطعوم والروائح فلما عجزوا أن يذكروا لكل واحد منها اثرا خاصا اعتقدوا بسبب ذلك أن حقائق الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب أن يقول لاشك أن التعريف يستدعي كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب أن يكون العلم بكل شئ مستفادا من العلم بشئ آخر والا لزم الدور أو التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية غنية عن الاكتساب وأولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كآلامه ولذاته وكشهوته وغضبه أو يدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء تكون متصورة لكل أحد تصورا فطريا بديهيا فمن حاول تعريفها لم يكن الا بما هو أخفى منها أو بما يساويها والامران باطلان فعلمنا أن التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة لاذكرهم لهذه الآثار للحرارة والبرودة أفادهم زيادة معرفة لماهيتها ولا عجزهم عن ذكر آثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقائقها فهذا هو التحقيق في هذا الباب وأما اللذع والتخدير فاعلم أن اللذع منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون أن اللذع هو الذي له كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ من برده للعضو الى أن يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا ومزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية فهذا شرح ما أوردناه من القوى الفعلية وأما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر في الشفاء أنها في المشهور عبارة عن البلة أي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان أرطب كان أقل التصاقا بالغير فان الماء الصافي جدا اذا غمس الاصبع فيه ما كان يلتصق منه بالاصبع أقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي أو الدهن الى العسل فعلمنا أن الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها أنها الكيفية التي بها تكون الاجسام سهلة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي يكون بها الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولقائل أن يقول الاستدلال على أن الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال أو عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال في أمر لفظي لان هذين الامرين أعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير أمران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير أصلا فلا يبقى ههنا الا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس أفاده الاستمساك عن التشتت ومعلوم أن ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة ألا ترى أن الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لا يفيده استمساكا عن التشتت وأيضا اتفقوا على أن النار يابسة مع اتفاقهم على انها ألطف الاجسام وأرقها قواما فان الجمد والتكاثف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز أن يكون الرطوبة عبارة عما ذكروه وأما الحجة التي

تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك أن احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وأيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو

ذكروها فهي ضعيفة جداً الا انا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم أن هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم أن يكون الدهن والعسل أرطب من الماء وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كنت في الاسهاب أرغب بل الواجب أن نجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسير الالتصاق بالغير عسير الانفصال عنه فان قيل ألستم سلمتم أن الكيفيات المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكر أن الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ما وقع الا في ان المسمى بالرطوبة أي الامرين وأما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامن وينغمز تحت الاصبع أو ما يجري مجراه قلنا له انه لين وهناك أمور أحدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التقعر فيه وثالثها استعداده لقبول ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا يتطامن تحت الاصبع فهناك أمور أحدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة أيضا فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو لا انفعال فرجع حاصل البحث الى أن اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكر الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم أن لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب وأما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر وأما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس وأما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق وسهل الانفصال وذلك ١٠٠ لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها

عن جنسين من الملموسات أحدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما أن تخلو هذه الاجسام عنها واما أن تنتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله أما التي

أنه لماذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس ما ثبت بالبرهان ولا شك أن البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق واللطافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الاخرى وفاعلتان أيضا في الرطوبة واليبوسة أما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل في الاخرى ولا لهما أيضا تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان وأما اللذع والتحذير فقد عرفت انتسابهما الى الحرارة والبرودة وأما الطعوم والروائح فلا شك في تأثيرهما في آلتي الشم والذوق وأما اللزوجة فلانها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات وأما اللين فلا شك في كونه انفعاليا بقيت الصلابة فانها لا تعد للانفعال بل تعد للا انفعال فلماذا أوردها في القوى المعدة للانفعال ولعله انما أوردها ههنا لما بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها أن القوى الاولية البسائط التي لاجلها يجري بينها التفاعل وتحدث المركبات ما هي ولم هي فنقول أن المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند تفاعلها فيجب أن يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسائط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا أن هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية للاركان واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن أما قوله الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتحذير ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم أنك قد عرفت معنى القوة أولا ومعنى القوة المهيأة نحو الفعل أو الانفعال ثانيا وحقائق هذه القوى ثالثا وانه لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات وانما خص اللذع والتحذير بالذكر من بين أفعال الحرارة والبرودة لان أظهر أفعالهما في الحيوانات هذان الفعلان وانما خص الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات أيضا مؤثرة في آلتي البصر والسمع لان أثر الاولين في آلاتهما أظهر وأما قوله ثم اذا فتشت وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد فمعناه

أن الاستقراء دل على أن الاجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي تحس من الفاتر وهي تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار و يجب أن يكون

مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية والازم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية يعني النارية التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة وأما قوله أعني بهذا انك تجد في كل باب فيها اذا اعتبرته أن جسما يوجد عديما لخفيه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتخدير فاعلم أن المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه أولا وهو بين غني عن الشرح وأما قوله وكذلك الحال في الهيئات المتقدم للانفعال الى آخره فاعلم أنه لما تكلم في الكيفيات الفعلية أراد أن يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي عندنا لا شك أنها قابلة للاشكال الغريبة أصلا وهي الافلاك فهي لا تكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى عنها جسم أو يكون منتهيا الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وقد عرفت كيفية انتهائهما الى الرطوبة واليبوسة (تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت واذا خمدت النار وفارقتها

لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات ۞ (تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض) أراد أن يشير الى أن العناصر أربعة و يعينها ولما كان لها بعد كونها أجساما طبيعية اعتبارات منها أنها استقصات المركبات ومنها أنها أركان يتحصل بتضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب و يستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة وما يجري مجراها و يستدل بذلك عليها أيضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احداهما فعلية والاخرى انفعالية و بيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما أشد تعاديا من الجميع أعني النار والماء أظهر والانفعاليتان في الباقيتين أظهر ميز بينها باسناد كل واحدة من هذه اليها و بدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف وأشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة أعني الصورة النوعية وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخرين مع أن المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى أن صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس أولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة له ثمة فالسخونة الشديدة موجودة وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين الى أن الارض أبرد من الماء لانها أكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء أشد كما كان النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الاحساس به أشد وأما الميعان فان كان هو البلة فالمائع هو الماء لا غيره وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الارض والنار أولى به من الكل لان الاسخن ألطف وأرق قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة وأقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك أن أحر الاجرام في النظر الاول هو النار وأبردها هو الماء وأشدها ميعانا

سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك فى الاطراف أظهر) الشرح لما بين أن القوى العرضية الاولية التى بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك فى بيان أن الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت فى المنطق أنه اذا قيل للانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع أى لا يكون أعم منه ولا أخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ فى الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا تقتضى أن يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا فى بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونحيل الاستقصاء على المباحث المشرقية والملخص أما فى القضية الاولى فقد حكى الشيخ فى الشفاء عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة لا تكون فى غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة فوجب أن تحصل السخونة على أبلغ الوجوه وأما فى القضية الثانية وهى ان البالغ فى البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم أن الارض أبرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض أكثف وجب أن تكون أبرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء أشد من الاحساس

هو الهواء ولم ينازعه فى ذلك من نازعه الا القياس أو استدلال وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا وأطنب القول فيه فى الشفاء ۞ قوله (والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها أراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية أيضا وهى ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن أن يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن وتلطف أى تخلخل وتشبهه به تبخره وتصاعده فى حيزه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فما هو أسخن فهو أخف وألطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه لكنه أخف وألطف فهو أسخن ۞ قوله (والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت) أقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى أشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها ۞ قوله (واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق) أقول يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه أيضا قد قال فى بعض أقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء أرضية صغارا كتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا أظهر قوليه فى الصاعقة وأيده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها ۞ قوله (فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) أقول لما بين كيفيات هذه الاجسام أنتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم أرشد الى تأكيدها بحجة أخرى فاستند اقتضاءها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما أثبت اقتضاءها الامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما أيضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفى ۞ قوله (وذلك فى الاطراف أظهر) أقول الميل الطبيعى يزداد شدة بازدياد الجسم

برودة الارض لأن الماء الطافته يصل الى مسام اللامس والأرض لكثافتها لاتصل وكذلك قال النحاس المذاب أقل سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان أكثر منها في الحس فان من أمر يده على النار بسرعة لاتحترق يده ومن أمر يده في النحاس المذاب لا بد وأن تحترق والسبب فيه ماذكرنا أن النار للطافتها يسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطوا انفصاله عن اليد فلاجرم يكون الاحساس بحرارة النحاس أقوى من الاحساس بحرارة النار وأما القضية الثالثة وهي أن البالغ في الميعان هو الهواء ففيه بحث لانه ان كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلة ومعلوم بالضرورة أن الهواء ليس كذلك وان كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا النار أولى بذلك فانا نرى أن الشئ كلما كان أسخن كان ألطف وأرق قواما ونرى أن الهواء كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى أن النار التي عندنا في غاية اللطافة والرقة فقوي في ظنو ننا أنه كلما كان الشئ أسخن كان ألطف وذلك يقتضي أن تكون النار ألطف الاجرام وأسهلها قبولا للاشكال ولتركها ثم هب أن هذا الوجه الذي ذكرناه لايدل على أن النار ألطف أي أطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوي ولكن لا بد من الدلالة على أن الهواء أسهل قبولا لذلك والاتصاف انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والثلاثة الباقية تكون يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض وأما القضية الرابعة وهي أن البالغ في الجمود هو الارض فذلك مما لانزاع فيها أصلا بقي ههنا بحثان أحدهما أن الشيخ لماذا صرح في حرارة النار وبرودة الماء بانهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك في ميعان الهواء وجمود الارض والثاني أنه لم بدأ بذكر الحرارة وثنى بالبرودة وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول أما الاول فذلك لانه لم يشتبه على أحد أن الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي العناصر الاربعة ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا الى أن طبيعة

النار هي الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولان اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة أكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعليتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعليتين لاجرم أنه لما ذكر الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشئ تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذكر ذلك ونبه أيضا على الحجة التي عول عليها في أن حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لايكون صورة فنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانه انما يصدق أن هذا الشئ بالغ في الحرارة اذا كانت الحرارة قابلا للاشد والاضعف وأما في الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة وأما الثاني فلان الكيفية الفاعلة أشرف من المنفعلة والحرارة أشرف من البرودة لكونها مناسبة للحياة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثنى بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان أشرف من اليبوسة وأما قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن ولطف واعلم أن لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين وكل واحدة منها فان احدى كيفيتيه قوية والاخرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرع بعد ذلك في ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم أنه بالقياس الى الماء حار أي له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد ذكرنا أن الوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس الى الماء أي يسخن بالقياس الى الماء الذي هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن ولطف ووجه الاستدلال أن الماء اذا سخن ولطف تبخر والمعنى بالبخار أجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة الماء مقتضية لتبخره وقد ثبت أن في البخار أجزاء هوائية دل على أن سخونة الماء سبب لانقلابه هواء فلولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه اقناعي وأما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت فاعلم أن المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بأنه متى لم يسخن بعلة من خارج مثل مسامتة الشمس وسائر الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على أن البرودة طبيعية لها وأما قوله اذا خمدت النار فارقها سخونتها فاعلم أن المراد منه اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق مثل ماذكر في الشفاء من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط أجسام نحاسية شبيهة بالفصل ولقائل أن يقول هذه الحجة ضعيفة جدا لان لقائل أن يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لايجوز أن يقال ان حدوثها انما كان لان أجساما بخارية وحانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الابخرة والادخنة التي منها يتكون الحديد في

الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقض حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب

معدنه ثم اذا ارتفعت الى كرة الاثير انطبخ البعض بالبعض وتولد منها الحديد. ولأبد لكم من هذا الذى قلناه لأن المنقذف تارة يكون نحاسا وتارة يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلفت هذه المتولدات واعلم أنه لم يذكر كون الماء رطبا لانه لا حاجة فى العلم بذلك الى البيان وقد بقى ههنا أنه لماذا بدأ فى هذا النمط من البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه أثبت الحرارة فى الهواء والبرودة فى الارض واليبوسة فى النار وقد ذكرنا أنه لا بد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم بدأ بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها وأما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم أنه لما بين أن كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين أنه ليست مخالفة بعضها البعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر فان النار لا يقف فى حيز الهواء بل يصعد والهواء لا يستقر فى حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا أحس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض فى حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك فى الاطراف أظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعى فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعى اذا عاد اليه واذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعى اشتد ميله اليه وميله عن المكان الغريب واذا ثبت أن كل واحد منها فار عن مكان الآخر وجب أن يكون كل واحد منها منافيا بطبعه للآخر والا لكان المكان الواحد ملائما للجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم أن هذا

الفصل بناء على أن الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قدم

(المسئلة الثانية) فى سبب ترتيب العناصر فى أمكنتها وفيها فصل واحد ﴿تنبيه من ظن أن الهواء يطفو فى الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه أن الاكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك فى الحركات الاخر﴾ التفسير المحصلون من الحكماء اتفقوا على أن

الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف أظهر ﴿تنبيه من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه أن الاكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخر﴾ أقول لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل أن يقال جزئيات العناصر لا تميل الى أمكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها أو بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر أقوى طبعا فهو أشد ميلا وأقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من أجزاء العناصر يتحرك الى أمكنتها أسرع فهى اذن انما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافئ من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء

الارض فى المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكماء زعموا أن هذا الترتيب طبيعى لهذه الاجسام ومنهم من زعم أن الاجسام كلها طالبة للمركز الا أن الاثقل أسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوى الاخف عليه فهذا هو السبب فى هرب بعضها عن حيز البعض وربما أمكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفى فى ذلك مجرد اختلافها بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها فى الصور المقومة احتاج فى تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلما كانت أعظم كان ميلها الى أحيازها الطبيعية أقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسرى أضعف لما بينا أن الميل الطبيعى عائق عن القسرى والشئ كلما كان العائق عنه أقوى كان وجوده أضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهواء على الماء قسرا لكان كلما كان الهواء أكثر كان طفوه على الماء أبطأ لكن التالى بالعكس فانه كلما كان الهواء أكثر كان طفوه على الماء أسرع فعلمنا أن ذلك الطفو طبيعى لا قسرى وبطل المذهب الذى ذكروه وأما قوله وكذلك الحركات الاخر يعنى به سائر أنواع الحركة ﴿المسئلة الثالثة﴾ فى بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد

بالهواء والماء أشار الى الباقيـة بقوله وكذلك فى الحركات الاخر ﴿ (تنبيـه قد يبرد الاناء بالجمد فيركبـه ندى من الهواء كلما النقطته مدالى أى حد شئت ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو ألطف وأقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم يتسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يضحى ثم يعود) أقول يريد اثبات الكون والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن وتسمى فسادا أو كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلاثة لكن الواقع منها أولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها أوساطا أعنى لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات أحدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهى بسائط وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهى تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلاث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين أحدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية أيضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وأيضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفى فى اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين أحدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما أن يتكون من الهواء وهو المطلوب واما أن لا يتكون منه بل اما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ماذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبى البركات وغيره أو يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن أن يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول واما تناقصها فيكون حصوله فى كل مرة أنقص مما كان قبلها واما تراخى أزمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير أن تجتمع الاجزاء التى تكون فى هواء أبعد من الاناء اليه مع أن ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على

﴿تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما النقطته مدالى أى موضع شئت ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح ولا يكون عن الحار وهو ألطف وأقبل للرشح فهو اذا هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يضحى ثم يعود

وتبرة واحدة بشرط أن ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد وأشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما القطته مدالى أى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير أيضا ماء الى أن يجرى الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد وأجيب عنه بأن جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا ألح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء أما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح مما فى داخل الاناء وهو أيضا باطل لوجوه أحدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح أيضا بل ينبغى ان يكون الرشح أكثر لان الحار ألطف وأقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك وأشار الى ذلك أيضا بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو ألطف وأقبل للرشح ولما أبطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة أخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصرهواها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى تخفى الشمس عنها ستة أشهر وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء وأيضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك أى برودة هو ولا انها على أى شرط ينبغى أن تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك أى شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بقدم ذلك اما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان وجودهما قوله ۞ (وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء والنار أما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ وأما عكسه فهو

وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار

وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) الشرح المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم أن العناصر الاربعة لما كانت أربعة وقع منها اثناعشر نوعا من الكون والفساد وهي هذه صيرورة الارض ماء أوهواء أو نارا وصيرورة الماء أرضا أوهواء أو نارا وصيرورة الهواء أرضا أوماء أو نارا وصيرورة النار أرضا أوماء أوهواء وليس لاحد أن يدعى أن ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء أرضا ولا يلزم أيضا من صحة أحدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد أربعة أولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء أرضا واعلم أنه متى صحت الاقسام الثلاثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت أن هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت أن هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهيولى الارض المماثلة لهيولى الماء وهيولى الماء المماثلة لهيولى الهواء وجب أن تكون مماثلة لهيولى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت كون هيولاها مثلا لهيولى الكل بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية في أن للعناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشئ يصح على مثله بقي ههنا أبحاث ثلاثة أحدها أن الاقسام الثلاثة لما كانت كافية في اثبات المطلوب فلماذا أورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء أرضا مع أن المطلوب حاصل بذكر كل واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وفية بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء والماء هواء والارض نارا لحصل المطلوب فلماذا اختار الشيخ في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لماذا بدأ ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء أرضا فما فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاول ان الاقسام الثلاثة الاول أوردها الشيخ بالقصد الاول وأما القسم الرابع فانه ما أورده بالقصد الاول ألا ترى انه جعل كل واحد من الاقسام الثلاثة أصلا مستقلا بنفسه ففي الاول

المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك ۞ قوله (وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير

قد يبرد الاناء بالجد الى آخره وفي الثاني قال وقد تخلق النار بالنفاخات وفي الثالث قال قد تحل الأجساد الصلبة وأما في الرابع فلم يقل قد تجمد مياه جارية بل لما ذكر انحلال الاجساد الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد تجمد مياه جارية وهذا منه تنبيه على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجة اليه في نفس المقصود وأما الثاني فجعله ان الاقسام الاخر وان كانت مفيدة للمطلوب الا ان فيها ما يتعسر اثباته مثل انقلاب الهواء أرضا وانقلاب الارض نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالسخن لكن ليس هو بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند الانطفاء تنقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب نارا فلو ان الشيخ أثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد أمثلة من الاقسام التي أوردها ويصححها بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صحح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا التطويل وأما الثالث فنقول انه انما بدأ ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم أن يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء أسهل وأقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لا جرم كان تصور انقلابه ماء أسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه وأما انقلاب الارض ماء فهو أصعبها تصورا فلذا أخره ثم شبهه بانقلاب الماء أرضا لان ذلك قد شاهده بعض الناس فشبهه به ازالة للاستبعاد ويجب أن يعلم ان الكلام في أمثال هذه الامور راقنا جي ضعيف جدا ولولا اني التزمت استخراج الفوائد من ألفاظ هذا الكتاب تنبيها للمقلدة على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه أحد ممن سبقني واني ما أقدمت على الاعتراض جزافا والا لما كنت أجوز تضييع زماني في مثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على أربعة مباحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك ههنا على وجهين وأنا أقرر كل واحد منهما على أفضل الوجوه الاول ان الاناء الفضي والنحاسي أو ما أشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يجتمع على أطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لا تخلو اما

أن يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة فى الهواء الذى يليها لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء لها ما كانت تتمكن من أن يخرق اتصال الهواء و ينزل و يجتمع على أطراف الكوز فلما برد الاناء بالجمد جدا أيضا حتى يبرد الهواء القريب منه جدا فزالت السخونة عن تلك الاجزاء الصغيرة المبثوثة فى الهواء فثقلت ونزلت واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذى ذكر صاحب المعتبر أو يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما فى داخله أو يقال ان الهواء انقلب ماء ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما أن يقال انها كانت ماقبل اجتماعها على طرف الكوز أو ما كانت كذلك فان كانت ماء فاما أن يقال انها من الماء الذى فى الكوز وهو الذى يكون على سبيل الترشح أو من الاجزاء التى فى خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة أخرى ولو كان السبب ماقالوه لما كان الامر كذلك الا فى المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق فى الهواء المحيط بالكوز شئ من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب أن لا تجتمع القطرات كرة أخرى لكنا نرى انا كلما أزلنا تلك القطرات اجتمعت مرة أخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما القطت مد فعلمنا فساد هذا القسم وأما الترشح فهو أيضا باطل اما أولا فلان الماء الحار ألطف فيكون أقبل للرشح لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذى يماسه الجمد والرشح انما يكون فى الموضع المجاوز للمترشح وأما ثالثا فلان ذلك الجمد يكون بحيث لا يتحلل ١٠٨ منه شئ مع انه يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجمد أبعد عن التحلل كان المعنى المذكور أتم وانما قال الشيخ وليس لا يكون الا فى موضع الرشح ولم يقل ولا يكون فى موضع الرشح لان المقصود ليس هذا الامر لا يحصل من الرشح بل بين ان هذا الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحال ماء فان قيل اذا كانت برودة الاناء قلبت الهواء ماء فلماذا لم يقلب الهواء المحيط به بالكلية ماء ثم اذا انقلب الهواء ماء لابد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ ينجذب اليه هواء آخر لاستحالة الخلاء فينقلب المقتضى ذلك أيضا ماء حتى أتى سيل عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل أن يكون السبب فيه ان الماء ألطف من الاناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار أسهل من تسخن الاناء واذا كان كذلك فالاناء اذا برد وأحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالاناء و يسخن عن الهواء فمنع وصول برودة الاناء الى الهواء فلا جرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب متى أزلنا القطرة الملتصقة بالاناء عنه حصلت عليه قطرات أخر ولقائل أن يقول نحن نعلم بالضرورة ان برد الهواء المحيط المطيف بالآنية بسبب برودة الآنية ليس أعظم من برد الهواء المحيط بالارض الجمدى فى صميم الشتاء بل من برودة الهواء فى الموضعين اللذين تحت قطبى العالم فى الوقت الذى تكون الشمس عارية عنهم ستة أشهر فلو كان تبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضى انقلابه ماء لكان تبرد الهواء فى الصورتين المذكورتين أولى بان تقتضى انقلابه ماء ثم اذا انقلب ذلك ماء عادت برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك الهواء بردا فيكون انقلابه الى المائية أولى وعلى هذا الترتيب يلزم أن ينقلب كل الهواء الذى هنالك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهواء لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكره الحجة الثانية انه قد يكون صحو فى قلال الجبال فيضرب الصر هواها فينقلب ذلك الهواء سحابا ماطرا قال صاحب الصحاح الصر بالكسر برد يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة تجربية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهواء الصافى أصفى ما يكون و بالجملة على ما يكون فى الشتاء من الصفاء ينعقد دفعة من غير بخار يصعد اليه أو ضباب ينساق نحوه و يصير سحابا و يلقى الارض و يرتكم عليه ثلجا بكلية مقدار رمية فى رمية فيصير الهواء صافيا لحظة ثم ينعقد مرة أخرى و يلزم من هذا الدور حتى انه ينضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لعم

و يكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق أو بالسحق مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هى الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك أشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب بحجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه أندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف قولا له بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها أعنى الحركة الكيفية والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض أصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة أن تكون استحالة فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال اليها العنصر مع زوال السبب

واديا كبيرا وليس ذلك الا هواء قد استحال ثلجا وماء ولقائل أن يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا مع مزيد اعتراض
ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل أن يقال الاجزاء المتصعدة المتعرفة الى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق
المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب أن يكون انقلاب الهواء الى الماء أولى
لان البرد حينئذ يكون أشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا بابخرة
قوية تحدث في الهواء ولما لم يكن كذلك بطل قالوه البحث الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ماذكره من انه قد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار وكيفية ذلك ان الكير اذا ألح عليه بالنفخ وخنق الهواء ولم يزل أن يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا البحث
الثالث في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ماذكره من انه قد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة وكيفية ذلك انا نشاهد ان الملح
تصلبه السخونة ثم اذا وضع في موضع ندي انحل كله ماء وكذلك النوشادر فمن أراد حل بعض ١٠٩ الاجساد الصلبة فلينقلب طبيعته

المقتضى اياها دل على حدوث صورة تستحفظها ﴿ (اشارة وتنبيه هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء) أقول قد مران لهذه الاجسام اعتبارات منها انها أصول الكون والفساد ومنها انها أركان العالم ومنها انها اسطقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في أربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي أصول الكون والفساد اشارة اليها بأحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات أيضا أركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون أول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ماذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها أي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان المتضادتين كما ظن

الى الملحية تكثر السحق كالنوشادر وما تجرى مجراه فلذلك قال صاحب الاكسير في باب الحل اجعل الاشياء ملحا والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي ينحل في الرطوبة بالكلية فهنالك قد صار التراب ماء البحث الرابع في انقلاب الماء أرضا والدليل عليه اما أولا فلانه اذا صح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء أرضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فانعقدت هنالك أحجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها أو لم يجد ها لم

يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الاقيسة المركبة عنها أبحاث طويلة ولقد أورد بعض أصحابنا عليه سؤالا آخر فقال أنتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا تجوزون أن يقال ان الماء اذا صار هواء فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكرها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبتت هذه المسائل الاربعة ثبت ان العناصر قابلة لان تتصف مادة كل واحد منها بصورة الآخر فيجب أن يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق ﴿المسئلة الرابعة﴾ في ان الاسقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة فصل واحد ﴿ (اشارة وتنبيه هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء

وأنت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه) التفسير لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعة أراد أن يبين انها هي الاصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها أصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتي للعالم وأصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لهما فكون هذه الاربعة أركانا أمر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها أصولا للكون والفساد أمر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد وأحد الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين أولا في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيا انها هي الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزأ من أجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها أصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة الى أمر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلاجرم كونها أركانا قبل كونها أصولا فلاجرم قدم بيان كونها أصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان أمرين أحدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان أن هذه الاربعة يكفي في ان تتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك ثبت ان أركان عالمنا ليست الا هذه الاربعة أما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لولم يمنعه مانع لانطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لولم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك وأما الثقيل الاضافي

فانه يعتبر ذلك على وجهين أحدهما هو الذي بطباعه يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين حدى الحركة المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له أن يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهواء يتحرك منهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها فلاجرم كان ثقل الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه وأما ذلك باعتبار انه لا يريد من الوسط الحد الذي تريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف فاما أولا فلان القضية تصير منفصلة حقيقية بالعبارة الاولى دون الثانية وأما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شئ فتسميته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا وأما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلاجرم كانت هذه العبارة أولى وههنا بحث وهو ان لقائل أن يقول لانسلم ان في الهواء ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا وأوقفناها في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما انا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنينا به ان مطلوبه أن يلتصق بسطح النار كما انا اذا قلنا الارض هاوية بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضي ان ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكان الارض مالم تصر بهذه الحالة كان الميل المسفل موجودا فيه بالفعل فكذا الهواء مالم تصر الحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهواء وأوقفناها كان الهواء الذي تحت كفنا غير واصل الى الامر الطبيعي له فوجب أن يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب أن يكون ذلك الميل محسوسا وأما بيان أن هذه الاجسام الاربعة يكفي في أن تتم بها عدد الاجسام المستقيمة

بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما تريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة وليكون متساويا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر امالو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شئ آخر هو أيضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما بمثل ماذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان ۞ قوله (وأنت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها) أقول هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها وأشار به الى الاستقراء

الحركة فلا نك قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما أن يكون مطلوبه الحصول فى نفس تلك الجهة أو القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لا يمكن أن تزيد على هذه الاربعة فانها اما أن تكون طالبة لنفس الفوق أو القرب منه أو لنفس السفل أو القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع أن يكون ههنا جسم آخر مخالف بالماهية للنار و يكون طالبا أيضا لنفس الفوق لما عرفت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان فلما كانت الامكنة أربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة يستحق واحدا منها وجب أن لا يكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من أركان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعة كافية فى كونها أركانا للعالم واما بيان انها كافية فى أن تكون أصولا للكون والفساد فلقوله وأنت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه الاستقراء وتتبع أحوال المركبات فى حالتى تركيبها وانحلالها يدل على تركيبها من هذه الاربعة وانه لابد وان يكون أحد هذه الاربعة غالبا عليه وأما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التى يذكرها الاطباء فى كتبهم فى بيان ان الاسطقسات أربعة وهى مشهورة فلا حاجة بنا الى ذكرها ثم ههنا بحث فى كون النار جزأ من المركبات وتقريره من وجهين أحدهما وهو انا نرى النار العظيمة تنطفى عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التى هى أجزاء البدن التى هى مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية الغالبة أولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما أن يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالمنى الذى منه يكون البدن أو يقال انها تكونت هنالك اعنى فى المنى والاول باطل لان نزولها عن كرة قسرى فلا بد له من قاسر ولا يعرف ههنا قاسر يقتضى ذلك والثانى باطل لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند حصول ما يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء الذى يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية أصعب من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لماذا سمى الشيخ هذا الفصل بانه اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين أحدهما ان هذه الاربعة كافية فى كونها أركانا لهذا العالم وهو برهانى وهو المراد من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية فى كونها أصولا للمركبات وهو استقرائى وهو المراد من التنبيه ﴿المسئلة الخامسة﴾ فى كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد ۞ (تنبيه هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها

الاستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده أيضا لبقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هنالك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها أيضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى ﴿تنبيه هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلائق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها) اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات أولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو أول شئ يحصل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ويصدر من النباتى ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كالسنين

موجود احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب أمور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى بعد الصورة الجسمية هى هذه الصور الاربع النوعية التى أجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لان الاختلاف الذى يكون بسببها لايزيد على أربعة فهو اذن بحسب أحوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات فى القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لانهاية له ويختلف مايعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هى أسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها مايخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بأمزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادئ تلك الهيآت التى هى الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسى له عرض بين حدين لايحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض فى المقادير **قوله** (ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن أوان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض) أقول يريد بيان أن يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على مابين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلاث حجج اثنتان ولمية الجهة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء أن يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية أوان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة فى الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فسلم وهو لايقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشئ كيفية ما حال البساطة لايدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا لجميع فى جميع الاحوال الجهة الثانية وهى أعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لايكون أشد انسانية من آخر وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لاتشتد ولاتضعف ان القدر المعتبر فى التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولايكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية

ولكل واحد من هذه صور مقومة تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء أن يسخن أو يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصور مقومات الهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فكذلك لاتعد الصور فى الاعراض

الكيفية

وأيضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما يتشابه في اجزائها وهي المزاج) التفسير قال الشارح رضي الله عنه وأرضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعة وأحوالها أراد في هذا الفصل أن يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما تتخلق من هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لا مطلقا بل بشرط أن يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا تقارنا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء انه حسن الصورة أو قبيح لكن ليس المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالية المركبات ثلاثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان لمزاج كل واحد عرضا وله طرفا افراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين يبطل ذلك المزاج وأيضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفريط متى جاوزها النوع بطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزء من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من أنكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغورس وأصحابه كانوا يقولون بالخلط وينكرون المزاج ولا بد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها وأما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هي مبادئ كيفياته المحسوسة فالصورة النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى في النمط الاول وذكر ههنا أيضا على اثباتها دليلين الاول انها ربما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار

الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى وأقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار بتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي أعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض ۞ قوله (وأيضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) أقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على أن الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي المتغيرات في غيرها قوى ۞ قوله (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج) أقول قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة أمرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات وقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها ۞ قوله (بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت أو تفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها

لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى تتمشى فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا تبقى أرضا بعد زوال اليبس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الارض تقبل الاشتداد والضعف ولا شئ من الصور بقابلة للاشتداد والضعف أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان حاصلا في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد ولقائل أن يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تقبل الاشتداد والتنقص قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة أمر البتة لم يحصل الانتقاص وان زال فالذي زال ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك الزوال لامر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهيولى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة وأما الاعراض فهي لواحق تلحق للشئ بعد تقومه بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهيته وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة أن يكون للشئ الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لاجرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها تندفع عن تلك القوى الطبيعية

الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها أكثر من الواحد الا على الترتيب فههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم بواسطتها في عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت أيضا مترتبة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان أمر المزاج فلما اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من متفاعلة العناصر مغايرة لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلابد وان ينفعل كل واحد عن الآخر فلا يخلو اما أن يكون انفعال أحدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل أن يصير غالبا فيستحيل أن ينفعل الغالب عنه والثاني أيضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول صورة الآخر والعلة مع المعلول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالآخر مع انكسار الآخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم تكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح أن يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معا لا بالصورة المقومة التي للآخر فحينئذ يكون الكاسران حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لاجرم أورد هذه المسئلة ههنا وأما قوله اذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فاعلم أن بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشئ مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما أن يكون قبل تأثير الآخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون أحدهما غالبا والآخر مغلوبا واما أن يكونا معا فيلزم أن تكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج أيضا محالا فثبت ان على التقديرين يلزم مما ذكره نفي المزاج فصح

في الآخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوب به وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شئ واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحالها تستحيل فيها وقوله المتضادة أي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله

قول الشيخ والافلامزاج وأما قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل فى المزاج وأبطله ذكر بعده ماهو الحق فى هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهى ان حاصل القول فى المزاج راجع الى بقاء الطبائع النوعية التى لكل واحد من تلك البسائط واستحال مالكل واحد منها من هذه الكيفيات لاربع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه ما أقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا فى الحار والبارد فامافى الرطب واليابس فلا ثم فى هذه الالفاظ فوائد أحدها أنه قال بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحال كيفياتها لان الاستحالة حركة فى الكيف والحركة فى الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع فى الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه و بينهما غاية الخلاف ويجب ان لايعتبر فى الضدين ههنا كونهما فى غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثانى اذ كيفيات عناصر المزاج الثانى لابدوان تكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لايكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعنى العناصر تكون متفاعلة لصورها النوعية فى تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطا فى حد ما يعنى به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتسخن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون أقرب الى أحد الطرفين منها الى الطرف الثانى وقد تكون أبعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابهة فى أجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهى ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبائع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها متشابهة والله أعلم ﴿المسئلة الخامسة﴾ فى اثبات الاستحالة وفيها فصلان (وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف أيضا وفى الصورة ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلية ولاما نظن انه برد بل فشت فيه أجزاء جمدية مثلا

متفاعلة فيها أى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات وقوله حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطا ما أى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله فى حد ما تتشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة فى اجزائها أى فى حد من الحدود التى لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها فى اجزاء الاستقصات أو الكيفية التى فى ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان مافى الكتاب وقال الفاضل الشارح أمر المزاج مبنى على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد أقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى ليست فى ميعان الهواء وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهى لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث هو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل فى سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين أحدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة بل المنفعلة هى المادة لكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات وأيضا لم نجعل الصور فاعلة فى غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها أثرت هى أيضا بتوسط حرارتها تلك فى مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها أيضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة فى المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هى المادة المستحيلة فى الكيفية لا الكيفية ۞ (وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف وفى الصورة أيضا ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولاما نظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا) أقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما

تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما هو بل تتكون هناك وكان فى المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شئ منها صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان بان فاتهما يشتركان فى ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثانى يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشئ عن لا شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأى الاخير لانه اشبه بالممكن تقريرا ولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** (فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمتخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه) اقول هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن فالمحكوك هو الشئ اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحرق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضى السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** (واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا فى اناءين احدهما مستحصف اى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى متخلخل فى الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المائع لوجب ان يسخن الذى فى المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** (وهل الامتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ فى التسخن لمنع الفشو وفى بعض النسخ يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به) صمام القارورة شدادها وفدامها ما يوضع فى فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن ما فيه تدخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ عنه اذ التداخل محال وليس كذلك (**قوله** واعتبر حال القماقم الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشدد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة ما فيها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهى من حيل المتحار بين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله** (وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله)

فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن يمنع الفشو اذا كان لا يخرج عنه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله) التفسير لما رجع حاصل القول فى المزاج الى انه كيفية تحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيات وجب ان تكون اقسام الاستحالة ثمانية هى هذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الماء حارا او يابسا استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة النار باردة او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجسم الآخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار يختلفان فى طبيعتهما فلا يلزم من صحة اتصاف احدهما بكيفية الآخر صحة اتصاف الآخر بكيفية وهذا الآخران المختلفين لا يجب تساويهما فى الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا فى شئ من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا

بل قد اعترف فى الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة أيضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل على ان النار تصير أرضا على سبيل التكرن بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على أن النار مع بقاء صورتها النارية يمكن أن تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذى بينه ههنا صحة صيرورة الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وفيه أيضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار باردا ولكن أكثر الكلام فى الصورة الاولى ثم اعلم أن منكرى الاستحالة اتفقوا على أن جرم الماء لم يتسخن قط بل الذى يحس بحرارته أجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك حزبين فنهم من زعم ان أجزاء نارية وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد أحس بالكل كأنه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة فى جرم الماء وفى الاشياء الارضية التى تحرق فلما برزت من الكمون أحس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا فى ابطال ذلك وجوها خمسة الاول أن المحكوك والمخلخل والمخضخض قد يحمى من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما أراد أن يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتهما وكذلك الهواء قد يسخن فوق ما يستحقه الطبيعة الهوائية ذكر ألفاظا ثلاثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضى الذى يماسه جسم آخر كذلك مماسة قوية فهذا الجسم قد يسخن فدل على ان الارض قد تسخن من غير وصول نارية غريبة اليها وأما المتخلخل فقد علمت أن المتخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفشاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا الثانى فان من ألح على الكير بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يستحق فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية وأما المخضخض فهو الجسم الذى يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو الفائدة من هذه الالفاظ الثلاثة الثانى وهو انا اذا سخنا مائين متساويين فى الرقة والكدورة فى اناءين أحدهما متخلخل والآخر مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية فى الاناء المتخلخل أسهل ونفوذها فى الاناء المستحصف أقل لكان تسخن الماء فى الاناء المتخلخل أسرع من تسخن الماء الذى فى الاناء المستحصف ١١٧ ولكان نسبة تسخن الماء فى أحدهما الى الماء الذى فى الآخر كنسبة أحدهما الى الآخر فى التخلخل

وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر ها هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع

والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للنفوذ الثالث وهو انا اذا ملأنا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صماما شديدا وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لا يخرج منه شئ من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع أن يدخل فيه شئ من الاجزاء النارية اللهم الا أن يقال الماء الذى يكون فيه يصير مقداره أقل ولكن المانعين من الاستحالة يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب فى مثل هذا الاناء ان لا يسخن ما فيه من الماء وان تسخن فانه يسخن قليلا فلما لم يكن كذلك بل كان تسخن الماء الذى فى مثل هذا الاناء أولى من تسخن الماء المحصور فى الاناء المتخلخل المفتوح الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد رأسها سدا وثيقا ثم أوقد تحتها نارا عظيمة فانها تنشق ويخرج منه صوت عظيم مع أن أكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها فى سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس أن الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تتصعد ولقائل أن يقول الذى يبرد فوق الجمد ليس الا جسم أرضى أو هوائى أما الجسم الارضى فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع وأما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لا شك فى أن الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضى بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح المتن فأما ألفاظ السؤال فبينة وأما قوله فاعتبر حال المحكوك والمتخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه فهذا هو الحجة الاولى وأما قوله واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشئ أى استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءين المسخن أحدهما فى اناء مستحصف والثانى فى اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع نفوذ الاجزاء النارية التى لا يسخن الماء الا بفشوها فيه عند الخصم فكان يلزم أن لا يسخن الماء وأما قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يعتد كأنه فاش يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الآنية التى لا يكون لها منفذ أصلا وصممنا رأسها بشئ صمارتيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا يفشو فيه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب أن لا يشتد التسخن وأما قوله واعتبر القماقم الصياحة فهو الحجة الرابعة وأما

قوله وانظر مابال الجد يبرد مافوقه والبارد من أجزاء لاتصعد اثاله فهو الجهة الخامسة ﴿وهم وتنبيه أو لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى فيه مختلفة كيفية فاشية فى ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية الا الباقى فيه عند التجمر لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون لكان أكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعدها طويل) التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخضخضة وأهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة فى الكمون انما كانت فى الحك والخضخضة لانهما يستحيلان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتيج الى ذكر الكمون ١١٨ وأما الخلخلة فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم أن يقولوا الطبيعة الهوائية اذ لم تكن ممنوة بالمعاوق فانها تفعل الفعل على أقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلخلة فى تصفية الهواء عما يخالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة فى شئ واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون فى الحك والخضخضة ولا حاجة به اليه فى الخلخلة ثم نقول ان الشيخ أبطل الكمون فانا نعلم بالضرورة ان النارية التى تحس فى جرم الزجاج المذاب يستحيل أن يقال أنها كانت موجودة فيه عند كونه اشفافه اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية مافيه وماوراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضى لا يمكن أن يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل ذلك انه ليس فيه من النارية الا الباقى بعد التجمر لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه أجزاء نارية كامنة لكان من الواجب أن تظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل أن يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفربيون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا تظهر للحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله فى المسئلة فان قالوا الفربيون وأشباهه ليس فيه شئ من أجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية فى بدن الحى عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بأنه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن أكثر الاطباء لا يقولون به ﴿المسئلة السادسة﴾ فى أحكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون

مردود لانه يقتضى ان يتبرد مثله من غير وضع على الجد مثل تبرده ۞ (وهم وتنبيه أو لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية) هذا هو المذهب الآخر القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم أن يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة ۞ قوله (فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضى فيها مختلفة البقية منها فاشية فى ظاهر الجمرة وباطنه وتحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية الا الباقى فيه عند التجمر لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان أكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضى منها ما ينفصل ويبقى فى ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك فى الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما فى باطنه بل لو لم تكن فى الغضى الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل أن لابطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التى فيها مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب أن الاجزاء النارية التى فى الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا الزمهم ما مر ۞ (نكتة اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون

ذلك لها اذا علقت شيأ أرضيا ينفعل بالضوء عنها وكذلك أصول الشعل وحيث النارية قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرة لمستخصفة النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة بأنه شفت فظن انها طفئت ولعل ذلك من أسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه ان أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها تكون أقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة غير ملونة ولا مرئية وانها انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم أرضي ينفعل بالضوء عنها واحتج على ان النار البسيطة لا لون لها انها ترى من أصول الشعل شفافة مع ان النارية هنالك أقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة لا لون لها واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا متعلقة بأجسام أرضية ان الموضع المحسوس من النار وهي الصنوبرة المستخصفة يقع لها ظل عن مصباح آخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل العذر عن الامرين واحد وهو ان الاجزاء النارية عند أصل الشعاع متغيرة مستخصفة فلا جرم لم يحس بها وأما عند استحداد الصنوبرة فانها تكون مستخصفة مكسرة فلا جرم أحس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى ما وراءها فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو أصل الشعلة والشئ في أصله ومنبعه يكون أقوى منه في غير ذلك الموضع فثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين أحدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول الضوء وتصير شفافة وهذا هو السبب الاكثري في انطفاء النيران التي تحس بها تحت الفلك وهي الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة

ذلك لها اذا علقت شيأ أرضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفاعة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر) أقول يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء أرضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك أيضا بأن النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في أصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون شفاعة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل أى لرأس الشعلة ❁ قوله (وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخصفة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو أن يقال لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل كان بالانتشار أجزاء النارية وتفرقها هنالك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه وأجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه أي عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الرأس ❁ قوله (فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى ❁ قوله (واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت ظن أنها طفئت) أقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة أعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس أكثر حفظا للكيفية الفعلية وأشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي أولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن أنها طفئت فليس ذلك بطفو ❁ قوله (ولعل ذلك من أسباب طفوها احيانا عندنا) أقول وهو كما اذا ألقينا شيحة في تنور مثلا مشتعل مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تنطفئ ❁ قوله (والاشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها تكون أقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة) أقول وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها ❁ قوله (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس) أقول الكلام كان في المركبات ونسبتها

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثرى فى حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار أقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلاجرم يكون الدخان فى النار القوية أقل منه فى النار الضعيفة وهذا تنبيه أيضا على ما يمكن أن تحتج به على ان النار فى نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ويرى انها كلما كانت الادخنة أقل كان الضوء والجمرة اللهيبية أقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية وأما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام فى المزاج وبسببه تكلمنا فى اثبات الاستحالة وأبطلنا القول بالكمون والبروز وأما الكلام فى ان النار غير ملونة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان فى المزاج وهذا ليس من ذلك فى شئ ولكنه لائق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شئ من أحوال العناصر كما ان المسائل التى قبلها أيضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح * المسئلة السابعة * فى ذكر حكمة الله تعالى فى خلق العناصر فصل واحد *(تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا ثم خلق منها أمزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) التفسير لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب من هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى فى ذلك وهى انه خلق من هذه الاربعة من جهة مختلفة وأعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخراجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال الممكن

مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى فى هذا الفصل على قانون الخطابة والا فكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان ثابتا للشئ لذاته استحال أن يكون بجعل غيره ومثال ذلك ما بينه فى أول النمط الخامس أن وجود المحدث وان كان بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وأيضا فكلامه مشعر بأن المزاج كلما كان أقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له أكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بأن اعتدال الاعضاء جلد الاصابع وأخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغى أن يكون قبول تلك الجلدة لقوة الحياة والنطق أولى من قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ما قالوه فهذا آخر الكلام فى هذا النمط *(النمط الثالث فى النفس الارضية والسمائية)* التفسير أما النفس فقد ذكروا فى تعريفها انها كمال أول لجسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور فى كتب المتقدمين وفى سائر كتبنا المصنفة فى هذا العلم وانما قال فى النفس الارضية والسمائية ولم يقل فى النفس مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية لم تندرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك مشروح فى كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسمائية بالاشتراك المحض فلاجرم لما ذكره لم يقتصر عليه بل أردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام فى هذا النمط على أقسام ثلاثة ويشتمل كل قسم على مسائل ونحن نأتى على شرحها ان شاء الله تعالى ﴿القسم الاول﴾ فى بيان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيه ثلاث مسائل ﴿المسئلة الاولى﴾ فى بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول أربعة

فى المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى أصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب أن يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذا النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها ۞ (تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا ثم خلق منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) أقول الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاستقصات الاربعة واخراج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن الى العناصر وانما قال أقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكرة واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواحد

وبسببها

(تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن الشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا يثبت نفسك ماعندى أن هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت بمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت أولا صحيح العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يتصل اجزاؤه ولا يتلامس أعضاؤه بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها) التفسير اعلم أن الحق عند الحكماء الذى يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال أيضا فى الجسم والمقصود من هذه الفصول انها ليس بجسم فاما المقام الثانى وهو انه ليس بحال فى الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل عن ذلك ان الذات المخصوصة التى لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون شئ من أعضائه معلوما وذلك يقتضى أن تكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين فتارة يدعى انه يستحيل أن يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه الغرض وتارة لا يدعى ذلك ولكن تبين أن الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل أعضائه

أما المقام الاول فهو المقصود ولا بد أولا من تقديم مقدمة وهى ان للانسان مراتب فى الفطنة فاولها أن يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعلمها وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان الفطنة فيها أشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة أيضا فى هذه الحالة ورابعها أن يفرض الانسان كونه بحيث لا يتصل

وسببها تستحق لان تفيض عليها صورة أو نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل والنفس الفائضة عبدئها أشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ وأعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله فى النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وأقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا وأما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض أيضا على قوله وأقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان أعدل الاعضاء جلد الاصابع وأخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغى أن تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وأقول كون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على أعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزأين الثقيلين عليها وأيضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس أولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى أول شئ تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وا كمالها الشخصى والنوعى أولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو بعدها الان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة الى أن تنتهى الى جلد الاعلة وغيره فيتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ۞ (النمط الثالث) فى النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال أول لجسم طبيعى أما الكمال الاول فقد مر بيانه وأما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة وأما الطبيعى فما يقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى ذى حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فتتحصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا الجسم طبيعى ذى ادراك وحركة تتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل ۞ (تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشئ فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ماعندى أن هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت أنيتها) أقول يريد أن ينبه على وجود

أجزاؤه ولا يتلامس أعضاؤه بل تكون أعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور ربما تعمل به فيكون له في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا يتلامس أعضاؤه ثم متى كانت أعضاؤه غير متصلة أو أعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لا محالة وانما فرضنا كونها معلقة في هواء طلق فلانها لو كانت موضوعة على جسم صلب لا يغفل عنه فحصل له به شعور وأما هواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا أو باردا أو متحركا أو غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب في ذكر هذه المراتب ادعى أن الانسان في جملة هذه الاحوال لا بد وان يكون مدركا لانية ذاته أي لكونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال أصلا ثم انه لم يبين أن هذه القضية أوليه أو محتاجة الى البرهان وبتقدير أن تكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها أصلا ولم يبين أيضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن أن يغفل ذلك أم لا واذا كان كذلك وجب علينا أن نتكلم في هذه المباحث فنقول اما أن تلك القضية هل هي أوليه أم لا فتشبه أن لا تكون أوليه لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل أيضا ان الكل أعظم من الجزء ١٢٢ لم نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لا بد من تصحيحها بالحجة واعلم أن كل ما دل على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته أبدا لكن ليس كل ما دل على انه يدرك ذاته أبدا فانه يدرك على أنه يمتنع ان لا يدرك ذاته فنقول الدليل على أنه يدرك ذاته أبدا انا لو قدرناه غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مؤلم أو ملذ اليه مثل أن يضرب أو تقرب النار اليه أو يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما أن لا يحصل له به شعور أو يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت وليس بحي وان حصل له به شعور فاما أن يكون شعوره بالمؤلم والملذ لا من حيث انه ملذ له ومؤذ له أو من حيث انه كذلك فان كان الاول لزم أحد أمرين اما أن لا ينقبض عما يؤذيه أو ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذي غيره يشارك ما يؤذيه في أصل كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضي الانقباض والتألم وجب أن يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لغيره ما يؤذيه وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة أمر الى أمر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب أن يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم بحصول ذلك المؤذي له وثبت بهذا ان الانسان لا يغفل في شيء من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم أن هذه الحجة تقتضي أن يكون حال سائر الحيوانات كذلك أيضا وأما الذي يدل على امتناع أن يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو أن يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمي بذاتي اما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس أحدهما بالحالية والآخر بالمحلية أولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم أن يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما أن يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول شيء عند نفسه يستحيل أن يبدل بالغيبة فاذا ادراك الشيء لذاته يستحيل أن يبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى أضعف فهذا هو الكلام في ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط

النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيأ غير ذاته وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلا. اشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر أجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس أعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر أو برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس شيء خارج عن جسده أيضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن أول الادراكات على الاطلاق وأوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر أن مثل هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين أن هذه القضية أوليه أو برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان عليها

(تنبيه * بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك اماتدرك افبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة أخرى والى وسط أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر) التفسير لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما أراد أن يبحث أن الشاعر ههنا ماهو والمشعور به ماهو فذكر فى هذا الفصل أقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما أن يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أترى المدرك أحد مشاعرك مشاهدة واما أن يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشئ هو العقل أو القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثانى من القسمين الآخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هويته مشاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشئ لتلك الهوية اما أن يكون بوسط أو لا بوسط ومقصوده أن يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث وأما ابطال القسم الاول فذلك لا ينافى الفصل الذى قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة فى الهواء الطلق وأما ابطال القسم الثانى فقد اكتفى فى ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه فى الفصل الرابع من هذا النمط أقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما فى هذا التنبيه (تنبيه * أتحصل أن المدرك منك أهو مايدركه بصرك من اهابك لافانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت أهو ماتدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الامن ظواهر أعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من أعضاء كقلب أودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من أعداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره) التفسير لما بحث عن الشاعر أراد أن يبحث عن المشعور فقال ذلك الشئ اما أن يكون هو الاجزاء الظاهرة أو الباطنة ثم انه أبطل الاولين بوجهين أحدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسلخت عن اهابك كنت أنت أنت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام فى الانسان الذى بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا فى الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها وأما القسم الثانى فهو باطل لانا لا نعرف شيأ من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين لانفسنا وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون المشعور به شيأ من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما أن يكون المشعور به جملة مطلقة أو هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسى ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك والثانى أيضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك أجزائها ونحن قد فرضنا الكلام فى الوقت الذى غفلنا فيه عن

عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة فى الاشتغال بها ﴿تنبيه﴾ (بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة أخرى والى وسط فانه لا وسط فبقى أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط ثم انظر) أقول يريد التنبيه على أن الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل فى جميع أحوال الادراك ماهو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط أو بغير وسط والى ما يدرك بنفسه أو بقوة شئ آخر غيره وبين أن الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بتوسط شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقى أن يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة ﴿تنبيه﴾ (أتحصل أن المدرك منك أهو مايدركه البصر من اهابك لافانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت أوهو ماتدركه بلمسك أيضا وليس أيضا الا من ظواهر أعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضوا من أعضائك كقلب أودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت فمدركك ليس من عداد ماتدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره) أقول يريد أن يبين أن نفس الانسان ليست بمحسوسة

أجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم أنيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرك الحس ولا بالقوة التي تشبه الحس وما يناسبه من الخيال ❁ (وهم وتنبيه ولعلك تقول انما أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان أثبته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان أثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) التفسير لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس أو غيره فان كان غيره فاما بوسط أو لا بوسط ثم أبطل الاول بما مضى

حاول ههنا ابطال القسم الثاني وهو أن يكون ذلك الشعور بواسطة شيء آخر والدليل عليه وجهان أحدهما انا في الفرض الذي ذكرناه في الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما صح ذلك الثاني ان علمي بنفسي لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان اما برهان لمي أو برهان اني والاول ظاهر البطلان لاني أعلم نفسي قبل أن أعلم سببها وأما الثاني وهو الاستدلال عليها بفعل من أفعالها فلا يخلو اما أن يستدل عليها بالفعل المطلق أو بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب أن يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه مضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد يلخص من مجموع ما مر ان الشاعر من الانسان بنفسه ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة أخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا برهان وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيأ من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان نقول لا شك انه قد يتفق للانسان أن يكون عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل أحد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما تجيبون به فهو عذرنا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق الاولى

❁ المسئلة الثانية ❁ في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد

فبحث عن المدرك وقسمه الى أن يكون اما محسوسا أو غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن أو كله وان كان جزأ فهو اما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها وهذه أربعة أقسام ثم أبطل أن يكون المدرك شيأ من ظواهر البدن بوجهين أحدهما أن الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني أن ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وأبطل أن يكون المدرك شيأ من أعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بانه حين عزل من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم * (وهم وتنبيه ولعلك تقول انما أثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان أثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان أثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) أقول اسباب الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون عللها كما في برهان لمي وقد يكون معلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له أظهر من وجود علله فان ذهب فعساه أن يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره فان أكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل

بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي أعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع أعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام وأقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان أراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان أراد بها شيأ آخر فالشيخ لم يقل بها و ينبغي أن يعلم ان هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال ۞ (اشارة هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسميته التي لغيره و بغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من مأخذ آخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيأ ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء أخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس أو صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى و بدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة أولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب أجزائه اما مطلقا أو بحسب الاجتماع أو سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر و بالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا أراد الانسان أن يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها للثقل والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته السرعة والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة أقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة لواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج أخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر أيضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى أسفل فتتركب الحركة منهما أقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث

۞ (اشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته)

وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) الشرح لما بين ان هوية الانسان ليست جسما أراد أن يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسمية فلان الجسمية أمر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم ان الشيخ قدر ذلك بمأخذين فبين أولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس اما المأخذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج أولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا أراد أن يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لم لا يجوز أن يقال المحرك الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبائع العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسائط فيستحيل أن يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل أن يقول الكيفية الحاصلة عند المزج بالنوع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز أن يكون مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج يحركها الى أسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فحينئذ تتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما يتحرك العضو الى أسفل لا يتحرك الى فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج وأما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به

صرح

يحرك ميلا الى جهة وعارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وأيضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى أسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي أو يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى ۞ قوله (وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) أقول وهذا استدلال بالادراك فانه أيضا يقتضي مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة ۞ قوله (ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى أمكنتها فهو محتاج أولا الى شئ يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده أي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشئ الذي صار المركب به انسانا ۞ قوله (فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك أن تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما

شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا فعند اجتماعهما لابد وان تغير كيفية مزاج اللامس أعني انه تزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية اخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيأ ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس بشبهه ولانها ان حدوثها الانفعل مرة أخرى واذا لم تنفعل وجب أن لا يحصل الاحساس فهذا هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية تابعة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذا كل مركب فان أجزاءه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلا بد لاجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء لو احد لا يكون قبل و بعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كما ان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا تحدث ولا تفيض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز أن يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلأن لا يجوز أن يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان أولى فنقول الجامع لما في النطفة من الاجزاء المختلفة الطبائع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى أن يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة

لاجماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل أن يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومور دا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان وذلك ظرف آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه وأما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول بهر حال الاعياء وأما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الجهة الثانية وأما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به فهو اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لقي الشبيه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لقي الضد استحالت كيفيته وتغيرت وما عدم استحال أن يكون آلة في الادراك وأما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني وأما قوله وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك فمعناه متى لحق النفس التي تجمع أولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم تحفظها ثابتا ضعف أو عدم فانه يزول ذلك الاجتماع وتتفرق تلك الاجزاء وأما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن ﴿المسئلة الثالثة﴾ في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد

صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في أجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق أولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي أوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى أن يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما أراد أن يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ماذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور ولا ان تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب أن يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأن الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء طريق

ايراد الغذاء وقال فى رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمينار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف أبرهن على ماليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة الى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه أقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفاء والاشارات يخالف ماذهب اليه الفاضل الشارح ههنا ومانقله عن الشيخ فى رسالته وأيضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل اياها وماتقتضيه القواعد الحكمية التى أفادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ماكان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية أيضا فتصدر عنها تلك الافعال أيضا فيتم البدن ويتكامل الى أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة أو يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى أن يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى أحوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ماهو متأخر يصدر عنه مثل مايصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى أن يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين أعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفسا أخرى ﴿اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق﴾ يريد بيان ان الجوهر الذى أثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول

﴿اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق

المتقدمة

وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك فاذا أحسست بشئ من اعضائك شيأ أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت ألقت العلاقة التى بينه و بين هذه الفروع هيئة هو فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا عكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة أثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء ﴿تنبيه﴾ انظر انك اذا استشعرت بجانب الله وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيآت لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع الى الهتك أو الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض) ﴿التفسير﴾ لما بين ان الشئ الذى يشير كل واحد منا بقوله أنا وأنت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر ١٢٩ والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية الانسان وكل واحد فانه يقطع بأنه شئ واحد لا شيآن فانى أعلم بالضرورة انى لست شيئين بل شئ واحد فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه وأما قوله وله فروع وقوى منبثة فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل أن يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم الى الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما تكون متضادة فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لا بد وأن يكون للنفس قوى وأن يكون النفس مبدأ لها اذ لو كانت كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها

مغاير الفعل الآخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضادا ومانعا الاشتغال الاخرى بفعلها و بيان ذلك أن النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس و بين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك العلاقة سبب لتأدى انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدى انفعالات النفس الى تلك القوى أما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة أو الشهوانية أو الغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الآثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر فى النفس و يصير عادة وخلقا وملكة مستقرة وأما الثانى فكما اذا تفكرنا فى عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى القوة المنبثة فى الاعضاء و يحصل بسبب ذلك فى الاعضاء آثار مخصوصة حتى يقشعر جلد الانسان قال صاحب الصحاح قف شعرى أى أقام من الفزع واعلم أن الكلام فى هذه القوى وفى كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعودها الى النفس سيأتى بعد

المتقدمة و يشير الى كيفية ارتباطه بالبدن و يبين ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى تصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه وذلك بديهى وهو الذى اذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجريبى ثم قال وهو أنت عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك أو بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة و يزول عند حلول الاجل بسويعات فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هى أنت فانك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية عنك الى أن يتبين لك بنوع من البيان ﴿قوله﴾ (وله فروع من قوى منبثة فى أعضائك) أقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهى من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة و بالعكس والاشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فاذن هى مبدأ الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى التغيرات قوى ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت البدن ﴿قوله﴾ (فاذا أحسست شئ من أعضائك شيأ أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت ألقت العلاقة التى بينها و بين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا عكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) أقول هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو أن تحصل فى النفس هيئة بسبب هذه الافعال التى ذكرها وهى كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت أذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة و بالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا ﴿قوله﴾ (وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة أثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك و يقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو أن يقوم من الفزع والخشية ﴿قوله﴾ (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ولولا هذه الهيآت لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض) أقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة

ذلك على وجه أشرح مما ههنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر أن تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة أخرى تقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس أشد استعدادا للغضب أو للعفة أو للفجور من البعض ولما كان كذلك دلنا على أن هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة فى النفس سواء وجدت الافعال أو لم توجد القسم الثانى من هذا النمط فى أحكام الادراك ثمان مسائل * المسئلة الاولى فى ماهية الادراك وفيها فصل واحد (اشارة * ادراك الشئ هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك نشاهدها ما به يدرك فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى) * الشرح انه لما تكلم فى وجود النفس وفى وحدتها أراد أن يتكلم فى قواها ثم ان القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع الذى سماه مكملة النمط فى بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط فى بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام فى القوى المدركة على الكلام فى القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز أحد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك ١٣٠ متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام فى القوة المدركة فرع على الكلام فى حقيقة الادراك فلا جرم تكلم أولا فى ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين أحدهما ان ادراك الشئ لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى ذات المدرك وثانيهما أن ذلك لو ثبت فادراك الشئ هل هو نفس هذا الحصول أم لا والخائضون فى هذه المسئلة قلما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير ملائم الالفاظ المطلوب الاول فى بيان ادراك الشئ لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى المدرك والدليل عليه أنا اذا تصورنا أمورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية أو لا تكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضى كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصص ولو جاز فى المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز فى هذه الامور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذ تكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التى نتصورها لا بد وأن تكون موجودة وظاهر أنها غير موجودة فى الخارج اذ الكلام مفروض فيه فلا بد وأن تكون موجودة فى الذهن فهذه هى الحجة المذكورة فى الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا تنتج أن الادراك هو نفس حصول المدرك فى المدرك بل لو أنتج فانما ينتج أن المدرك لا بد وأن يحصل فى الذهن فاما أن الادراك هو نفس ذلك الحصول أو أمر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا تظهر منها الثانى أن الادراكات التى يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها فى الخارج وهى الحواس الظاهرة فانه لا يمكن أن يستدل بهذا الحجة على أنها عبارة عن حصول صورة المدركات فى تلك القوى لاحتمال أن يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين القوة الباصرة وبين

للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك فى سائرها (اشارة ادراك الشئ هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى) لما فرغ عن اثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر أولا معنى الادراك فى هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن تلك الحركة أقول ويمكن أيضا أن يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى

المرئى الموجودة فى الخارج من غير أن تنطبع صورة المرئى فى القوة الباصرة أو فى محلها وكذا القول فى السمع والذوق والشم واللمس أما الادراكات التى يمكن حصولها عند عدم مدركاتها فى الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشئ تستدعى وجود ذلك الشئ فاذا لم يكن ذلك الشئ موجودا فى الخارج استحال أن يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم أن من الناس من أنكر توقف حصول الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك فى المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة فى الادراكات العقلية والحسية وبأدلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة العامة فهى أنه لا معنى لاتصاف الشئ بالشئ الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم لوجوه ثلاثة الاول انا لا نقول من عقل الاستدارة فانه تحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لا تحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبحها الثانى ان النار ليست عبارة عن الشئ المحرق على الاطلاق بل عن الذى اذا وجد فى الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت فى الذهن الا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة فى الخارج ولكنها تكون باردة الا انه يصدق عليها حين ما تكون فى الذهن انها ماهية لو وجدت فى الخارج لكانت محرقة الثالث أنا لا نعنى بحصول مثال ماهية المعلوم الا كونا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول أما الاول فباطل لان الذى سميتموه بمثال الاستدارة وصورتها اما أن تكون حقيقته حقيقة الاستدارة أولا تكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لا يفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقته حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فى الشئ العاقل وهو المعلوم وأما الثانى فهو باطل اما أولا فلانا اذا عقلنا ان النار هى التى اذا وجدت فى الخارج لزمها الاحتراق فلا بد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيأ يلزمه شئ آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول فى العاقل فقد حصل فى ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لا معنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا أن يقال انا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذى يلزمه اللازم الفلانى عند وجوده فى الخارج لكن كلامنا فى ذلك الخارج كلامنا فى الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعى اما تعقل حقيقتها أو تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثانى أن الوجود الذهنى اما أن يكون مخالفا للوجود الخارجى فى مفهوم كونه موجودا أو لا يكون والاول محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة فى مواضعها والثانى يبطل عندهم لان الذهن اما أن يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة أو لا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو أيضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب أن توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما أولا فلانه يجب أن يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا متشكلا مقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه أن تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل أنه نعقل أن السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشئ الى الشئ علم بنسبة شئ الى شئ والعلم بنسبة شئ الى شئ مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم أن لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود فى الخارج والانسان الموجود فى الذهن لانهما متساويان فى تمام الماهية وفى الوجود وهذا مكابرة والذى يقال من أن الانسان الذهنى كلى فهو كلام جزافى لا حاصل له لان الموجود فى النفس صورة جزئية موجودة فى نفس جزئية

ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة وذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة أنه أشرف منها لانه قد يكون مطلوبا بالذات كما فى الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما أن يكون ماديا أو لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله وهو أن يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله والادراك تعرض له اضافتان احداهما الى ذى ادراك والثانى الى الشئ المدرك ولاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك أيضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهد ها بحث وهو أن يقال المشاهدة نوع من الادراك أخذه فى بيان معنى الادراك فان قيل انه أراد

فكيف تكون كلية وأما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب أن لا يكون العقل عبارة عن حصول المعقول في العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع أن يكون المعقول أو المتخيل انطباع في العقل أو الخيال وأما الادلة الخاصة فاحتجوا على أن التخيل لا يمكن أن يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم أو جسماني أو لا في جسم ولا في جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا ابطل القول بالانطباع اما انه يمتنع أن يكون محلها جسما أو جسمانيا فلوجوه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية التي يثبتونها جسما لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا أبصرنا زيدا وتخيلنا صورته أمكننا ان نحكم عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشئ على شئ فان ذلك الحكم بعينه يجب أن يكون متصورا لكلا الطرفين لان ذلك بضدين ولا بد فيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المعين اما بالابصار أو بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسما أو جسمانيا لكان المتخيل جسما أو جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما أو جسمانيا فقد برهنت الشرطية ولقائل أن يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم أن يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء ١٣٢ فيلزم كذب المقدم الثاني وهو انا نتخيل بحرا من زئبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم أو جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال وسيأتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذه الوجوه بعينها يستحيل أن يكون حصولها في شئ جسماني وأما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل الجسمية أو المقدار اذ لا يستدعي حصول الجسمية والمقدار في التخيل فالشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للهيولى الا الشئ القابل للجسمية والمقدار فاذا الشئ الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر فلو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعا مجانحا لمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض وأشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل هو الذهن فلو كان محل كلتا الصورتين شيأ واحدا لاستحال أن يختص أحدهما بعارض دون الآخر فاذن لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغاير المحل المربع الآخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لا بد وأن يكون منقسما فيكون جسما أو جسمانيا فثبت فساد أن يكون محل الصورة الخيالية جسما أو جسمانيا أو لا يكون جسما ولا جسمانيا وأما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي انطباع صورة المرئيات في البصر فوجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم وأيضا فلم لا يجوز أن يقال العين ما ينطبع فيها الا ما يساويها في المقدار الا انه ينطبع فيها في أوقات سريعة صور أجزاء المبصر فيظن الانسان انه أبصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وأيضا فلم لا يجوز

بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحس تتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس أو لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا أدرك أو تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال

أن يقال العين تنطبع فيها صورة تساوى صورة نصف كرة العالم فى الشكل وان لم تكن مساوية لها فى المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع فى المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بأمور منها انه اذا انطبعت صورة شئ فى شئ فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال أن يتغير موضع تلك الصورة بتغير شئ لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة فى موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة فى موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة فى موضع معين ولكنها انه لو كان هناك صورة لكانت اما أن تكون منطبعة فى ظاهر المرآة أو فى عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انها ليست صورة المرئى فى ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها تقرب من الرائى عند قربه اليها وتبعد عند بعده عنها والثانى أيضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شئ من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئى على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل أن ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه أبطلوا القول بانطباع صور المرئيات فى المرايا واما جوابهم الثانى فهو باطل لان المعين يجب ان لايحس الا بمقدار نفسها أبدا وان لايحس بالشئ العظيم أبدا لانه اذا أبصر شيأ أساويه فى المقدار فاذا أبصر شيأ آخر فاما أن يبقى فى الحالة الثانية ابصاره للشئ الاول أولا يبقى فان بقى فقد أبصر دفعة واحدة أعظم من نفسه مع انه لاينطبع فيه ماهو أعظم منه فاذا لايتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب أن لايبصر الانسان قط فى عمره شيأ عظيما لانه دائما لايبصر الا مقدار نقطة الناظر وأما جوابهم الثالث فهو باطل أيضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم فى المقدار وان كان يقبل مثله فى الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثانى ان الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة أو لا تكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشباح فى ظواهرها ولم يتأد الى ماوراءها لكنهم اتفقوا على انه يجب تأدى الشبحين المنطبعين فى ملتقى العصبتين والا لكنا أبصرنا الشئ الواحد شيئين لان المنطبع فى كل واحد من الجليديتين شبح آخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا تنطبع فيه الصور فهذا هى الوجوه التى يمكن أن يتمسك بها مثبتو الانطباع ونفاته والوجه الذى عليه تعويل المثبتين مبنى على انا ندرك مالا وجود له فى الخارج وهو مبنى على نفى المثل الافلاطونية وماقامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التى عولت عليها النفاة فهى قاطعة غير مخيلة المطلوب الثانى فى انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع أم لا اعلم ان تقدير صحة القول بالانطباع لا بد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة أم لا وكلام الشيخ مضطرب جدا فى هذه المسئلة اما فى هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ما تقرره عند الخوض فى شرح المتن وأما فى النهج السابع من هذا الكتاب بين أن تعين المعلوم لا يقتضى تعين الاضافة فقط بل يقتضى مع ذلك تعين الكيفية يدل على انه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل من

فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا تتحقق أصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كان مما تدرك علم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول يتحقق الثانى وأشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله أو يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة أو الصورة التى لا تحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه أن لا يكون ماليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى أن الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى أن يعرف وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ماذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز أن يقال فى تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها أهى بالتساوى فى تلك الاشياء أم بغير التساوى وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وأيضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من توهم

حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل أو بينهما وبين الامر المتقدر فى الخارج ولنبين هذه الدعوى فى جميع أصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا أو تخيلا أو ابصارا لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشيء لكان الموجود الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله لا يقال هذا انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وأيضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد فى النفس عبارة عن ادراك النفس له أن يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وأيضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنى غير ثابت فى حصول السواد فى الجسم فلا يلزم من حصول السواد فى الجسم أن يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذى حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا الشيء الذى حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد يقتضى للشيء نفس ادراك حقيقة السواد وأما الثانى فهو ظاهر الفساد أيضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما أولا فلانه يلزم ان لا يعتبر فى كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح فى أصل قولهم . واما ثانيا فلانه يلزم أن تكون النفس عالمة بالسواد وليس أيضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب أن يكون مثلا السواد الحاصل فى الجسم والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد فى الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو أمر زائد على ذات النفس فى ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التى انطبع السواد فيها وهو المطلوب وأما الثالث فهو ركيك أيضا لان السواد المنطبع فى الذهن اما أن يكون مشاركا للسواد الخارجى فى تمام الماهية أو لا يكون فان لم يكن فهذا نفى للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما أن يكون العلم عبارة عن تلك الصورة أو عن أمر زائد عليها

النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه فى موضعه من اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من أمر فى الخارج وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وبأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون أو بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعد الكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل وأما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المناقضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا أمكن أن يذهب الى ذلك ذاهب وأما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك أو فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتيهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع أو على من ذهب مذهب الشيخ أبى البركات فى القول بان الصورة المتخيلة تنطبع فى النفس ولو لا أن هذا البحث خارج عما فى الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر

تلك الماهية ينفي عنها أو عن أمر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم أمرا عدميا وأيضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو أمر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا في ان ذلك الزائد عدمي أو وجودي وذلك بحث آخر واذا بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو أن يكون العلم عبارة عن أمر زائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم علموا انهم لا بد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به وأما السواد الحال في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ قد اختار القول بالاتحاد في كتاب المبدا والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال أن يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما أن يكون هو النفس أو الصورة الحالة فيها أو مجموعهما وأبطل أن يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها لعقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يتمشى الا مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من الخرافات والجمع بين القولين مشكل بلى من قال العلم هو نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد لتمهد له الفرق بين حلول السواد في النفس وبين حصوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلا بد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشيء ان المعقول لا يتحد بالعاقل أظهر من أن يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب أن يكون فساد هذا المذهب وأمثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القوم فيه لجهل المقلدة واصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه فكل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الوجهين العامين على ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء لشيء مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان يقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء وأما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو أن يقول لا شك انا نعقل أنفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا أو أمرا زائدا عليها والاول باطل من وجوه الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينا علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء للشيء أعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر أن هويته المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا وبما يعتبر ان هويته المجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا

يقتضي التعسف ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا أما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس أو العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة أينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي أن يصير محلها مستديرا وأما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنها أن ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي أوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه وأما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه أمر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان

و بما يعتبر انه هو به مجردة كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا و يكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان أحدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة والحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك سائقا اليه فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لا بد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد هو به شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية ومجموع حاصل فيهما وهو الشخص واذا كان كذلك أمكن أن يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزأ من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول أما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول الشيء للشيء أعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء أعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشيء للشيء أعم من ايجاده لغيره وكما ان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافا الى نفسه أو موجدا لنفسه أو حالا في نفسه أو محلا لنفسه أو متقدما على نفسه أو متأخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا ههنا وأما قوله فهذا الشيء بما يعتبر انه كذا عاقل و بما يعتبر انه كذا فهو معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهومها واحدا

لاستحال ان يصدق لفظة فيها الا و يصدق الآخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح منا ان نشكك في ان الشيء الواحد هل يتحرك لذاته فجوابه ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية من مقول ان يفعل والمتحركية من مقول ان ينفعل فلما اختلف المفهومان صح ان يتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة أم لا وأما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس أحدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية أمر زائدة على زائدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك وأما قوله الماهية جزء من الشخص فتكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه أن هذا المذهب أنه يستمر في علم الشخص بماهيته الا أنه لا يتمشى في علمه بذاته المخصوصة وعلى أن فيه اعترافا بأن العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية و بين ذلك الشخص يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم أنه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هائل والا لما احتاج الى الكلام أن الشيء الاحدي الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد في صفاته وأما القسم الثاني وهو أن يكون علم الشيء بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما أن يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء أو لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول أحدهما في الآخر أولى من العكس فثبت الثاني وذلك يقتضي القطع بأنه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن حصول ذاته أو حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب وأما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الخيال لانها عندهم حال ما يكون موجودة في الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب أن لا يكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها لا يقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بينا أن الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه وأما بيان ان الابصار

الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الاسود مدرك السواد ومنها قولهم أيضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا بغيره أم لا و يدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب

ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان الشيخ نص فى الشفاء على أن الاشباح تنطبع فى الجليدتين مع أن الابصار لا يحصل هنالك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على أن الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وأيضا فالقوة الباصرة لا يدرك ما فى آن انتهاء من اللون والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هنالك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذى يقال من ان المبصر ليس هو زيدا الموجود فى الخارج بل هو غير مبصر أصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكيك فى أجلى العلوم الضرورية وأقواها وان أمثال هذه الكلمات يجب أن لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن أن يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام فى الادراك والشعور ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله ادراك الشئ هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك نشاهدها ما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشئ هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك أمر وراء حصول الصورة لانه اعتبر فى الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذى حضر عنده شئ فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عند الشئ الذى هى حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطأ وكذلك قوله نشاهدها ما به يدرك أضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضى كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك أمرا مغايرا للتمثل والحضور ولكن كلامه فى أكثر المواضع يقتضى كون الادراك نفس التمثل الثانى ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك تستدعى بحثا عن التمثل فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم فى العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى به غيره فلابد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحائط مثال الانسان الطبيعى وان لم يكن مثلا له لانا نقول أن المثال مماثل للمثل من وجه ويخالف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعى فى الشكل ومخالف له فى سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقلنا شيأ وحصل فى ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب أن لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل فى الذهن وذلك يبطل أصل القاعدة فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثلا كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق أصلا أو يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين هو الباقى فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله أو يكون مثال حقيقته مرتسما هو الموضع للبحث فانه يقال له ان أردت بالمثال المثل فقد أبطلناه وان أردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفى والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقائل أن يقول لا معنى للجهل الا ما حصل فى الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من أمر فى الخارج فاذا ثبت أمر فى الخارج فلم لا يجوز أن يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود فى الخارج وأيضا فلم لا يجوز أن يقال الصورة التى يتعقلها أو يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا

والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته بأى وجه حصل لذاته وان غيره بأى وجه حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجئ بيانه لم نتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية واما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضا أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره وأما قوله حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فى الخيال أو فى الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك أو فى ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك لحصوله فى الآلة وههنا الادراك لا يحصل فى الحس المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين

انها موجودة فى أنفسها اما بأن تكون قائمة بأنفسها على ما يقول به افلاطون واما بأن تكون مرتسمة فى شئ من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء فى الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس مساويا للجوهر القائم بالنفس من كل الوجوه أمر سهل غير مستبعد ﴿المسئلة الثانية﴾ فى بيان درجات الادراكات فى التجرد فصل واحد تنبيه (الشئ قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى أبصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوسا فيكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خلقت منها لا يجردها عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل فى الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة بحضور

حاملها وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا

المذكورين أو غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما فى الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما فى الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثانى فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتى من بعد الكفاية لمن أخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ فى صدر الكتاب ﴿تنبيه الشئ قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى أبصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود أيضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر فى حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة التى خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل فى الحس الاظهر صورته اذا زال وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها وأنواع الادراك أربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيآت مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفصل ذلك الشئ عن أمثاله فى الوجود الخارجى ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيآت المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعانى غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة فى التجريد الاول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا أنها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا أخذت من حيث هى هى صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف فى ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى ولا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة أولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادى ثم ما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة انتزاعا ناقصا مشروطا

وأما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله) الشرح لما تكلم في أصل الادراك شرع بعده في بيان أصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما أن يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من أن يكون معقولا على كثيرين أو يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما أن يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج أولا يتوقف فهذه أقسام ثلاثة أولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران وهو أن يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فاني اذا أبصرت زيدا فالمبصر يمتنع لذاته من أن يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك في الخارج وثانيها أن يحصل فيه أحد الوضعين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب عني فاني أتخيله على ما هو عليه من الشخصية فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ولكن ١
هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني أن أتخيله بعد عدمه وثالثها أن يخلو عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول أما الادراك الحسي والخيال فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولأعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعلق كل واحد منهما أمرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع

بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا أكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه أظهر أنواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وأيضا لا تكون بحيث يمكن أن تزال وأيضا لا تكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا أيضا وقد أورد في هذا الموضع سؤالا وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وأيضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن أن تكون جزأ من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجردة ولا يشترك فيها وأجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها المجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على أغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق على ما ذكرناه وأقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو والانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزأ منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الاشخاص سبق الى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر محفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج

قوله (وأما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان يعقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله) أقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء

قيود زائدة مشخصة فذلك هو الذي أوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية وأما الادراك العقلي فانه يجب أن يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب أن يكون لها شيء من تلك الصفات والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل أن يقول ما ذكرتموه ينفي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي ويلزم من هذا القدر أن لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي أخص من مطلق العارض ولا يلزم بطلان العام من بطلان الخاص فلم لا يجوز أن يكون الكلي ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وههنا البحث وان كان مفيدا الا ان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو أكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضع فتتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال ان العقل يقدر على أن ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزأ فيها فانه ١٤٠ كيف يجوز أن يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع أشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل أن تكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان تكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة أيضا فاذن الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو أيضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلي أو مجرد بل لان العلم به كلي ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان أظهر الادراكات الاحساس ويليها التخيل وأخفاها الادراك العقلي لا جرم بدأ الشيخ بذكر الحس ثم ثنى بالتخيل وثلث بالعقل ولما كان أظهر الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار وأما قوله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلي أمرا مشتركا فيه بين الاشخاص وأما قوله وعند ما يكون محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته فاعلم انه لما ذكر أقسام الادراك شرع في ذكر أحكامها وبدأ بأحكام ما بدأ به التقسيم وهو الاحساس فذكر ان الشيء انما يكون

من خارج ذاته لحوقا غريبا الا انه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل أن يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضا عاقلا بذاته كما سيجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه أن يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه ذلك وقسمها أيضا الى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شأنه ذلك فأشار الى ان ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر أعني مما من شأنه أن يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما لم يبينه بعد وسيأتي بيانه وأورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان

محسوسا عندما غشيته غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي الغريبة بانها التي لو أزيلت عن الشيء لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت أو لازمة وسواء كانت لازمة للوجود أو للماهية فان زوال الشيء منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشيء مع بقائه والصفات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس لا يتناول الانسان الا في اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرء حاضرا مقابلا للرائي وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط وأما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم أن معناه ما قررنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه وأما قوله وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا وأما قوله وأما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان تعقله ما من شانه أن يعقله بل لعلة في جانب ما من شأنه أن يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاجت الى العقل في تصييرها معقولة الى ان يجردها عن المادة وأما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم تكن محتاجة الى أن يعمل بها عملا لاجله يصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية أم لا فنقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد وان يكون ذلك الخشب متشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السرير والشكل صورة لم يقل فحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه أو معقولا كالهيولى الاولى التي بينها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى مقوما له كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن أن يكون معقولا فتعقلها لا ينافي تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق بكون الخشب شكلا فلا بد وان يكون هو بعينه متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت أحدهما للآخر فان التصديق بثبوت شيء لشيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن أن تكون معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن أن يجعل مانعا من كون الشيء معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية

المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير أو معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى أو مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل وأجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته فهو عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها التصيير معقولة والحق أن المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصا ذوات أوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن أن تؤخذ مجردة عن

وانه لامانع من المعقولية الا المادة و بيانه ان الشئ اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشئ كانت حقيقته معقولة لذلك الشئ بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لا بد وان تكون حقيقته معقولة لذاته وأما كل ما يكون قائما بغيره فانه لا بد وان لا تكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم تكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا في محل فانه يكون معقولا لذاته أي تكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يتحد به لان يعقله فان غيره اذا أراد أن يعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى تصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا تكون معقولة لذاته بل لا بد وان يعمل بها عمل حتى تصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان أمرا زائدا عليه فسواء أثبتنا الصورة الذهنية أو لم نثبتها لم يتضح ذلك ﴿المسئلة الثالثة﴾ في الحواس الباطنة فصل واحد

(اشارة لعلك تنزع الآن الى ان نشرح لك أمر القوى الدراكة من باطن أدنى شرح وان نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولا فاسمع أليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل أو تذكر وأنت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في بعض قواك هيئة ما ارتسم أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فالعقل وان لم تعلم وأما الجزء الثاني فيكون لك بها أن تدرك ان اللون عن الطعم أعني الجزأين ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين محتاج الى أن يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى)

اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا وأما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده أيضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه ۞ (اشارة لعلك تنزع الآن الى أن نشرح لك أمر القوى الدراكة من باطن أدنى شرح وان نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولا فاسمع) أقول لما فرغ عن بيان أنواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة وأحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له وأما الباطنة فلمناسبتها الماضي ولبناء ما سيأتي من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سمي الجميع مدركا وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي أن يرتقي بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس الى ما هو أقرب الى العقل ۞ قوله (أليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر وأنت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين محتاج الى أن يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى) أقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله أليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر

كالمشاهدة والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة والمرئى كخط والنقطة المتحركة ترتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شئ آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصة أخرى لهذه القوة وهى التى لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا أولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز أن يكون ذلك فى البصر والعلم بأن البصر لا ترتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببرهانى والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضى الخلاء فان التشكل انما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك أولى بأن ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيأ بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله وأما قول الشيخ وعند ذلك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين أحدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة هى ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها وأيضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل أفعالا مختلفة وأقول اجتماع القبول والحفظ فى شئ واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما فى شئ واحد لقوتين فيه كالارض وأما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيأ واحدا ثم يتكثر بقصد ثان أو كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما وأما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال أيضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة أخرى وأقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيأ فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا أيضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل أمر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع

انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك أيضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة وأما قول الشيخ وبهاتين القوتين عكننا أن نحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وأيضا كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها أيضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب أن يدركهما معا ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب أنها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما أن الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب واذا أبصرت شيأ فلست مبصرا له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك أيضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني أنه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية ❁ (قوله وأيضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) أقول هذا بيان اثبات الوهم والحافظة أما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك أيضا بان الانسان ربما يخاف شيأ يقتضي عقله الامن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله وأما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر وأما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بأن يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وأيضا الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله ❁ قوله (ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح أن الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي ناتئتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب

وأيضا فان الحيوان ناطقها وغير ناطقها يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس وادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنه وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير

والحامل

والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا أن مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبدؤه أيضا الدماغ وأكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة أنهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا أن ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص وما فى مؤخره بالخيال أخص وانما تتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح ببدأ واحد مجتمعة فى موضع بعدها الاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر

قوله (والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر أكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجىء ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله (وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما وأيضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول أن هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلة أو كلاهما بحسب آلتين قوله (والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الزوج الذى فى التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هى القوة الخامسة وهى حافظة للمعانى ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال

والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الزوج الذى فى التجويف الاخير

الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد ز والها فان وجب أن ينسب كل فعل الى قوة وجب أن تكون القوى ستا وهذا شئ ذكره في القانون وأقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشئ أدرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل مبدأ هي فعل يتركب من أفعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة المتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى أقول وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة أن جميعها بالذات واحد وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما أن مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية ❁ قوله (وانما هدى الناس الى القضية بأن هذه الآلات أن الفساد اذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه) هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلاث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر وانما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ وأقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء أو بشئ آخر لانه بحث آخر ❁ قوله (ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقنص للجرماني ويؤخر الاقنص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين

وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع أن يقدم الاقنص للجرماني ويؤخر الاقنص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين

عنـد الوسط عظمت قدرته) التفسير انه لما تكلم فى الادراك وفى أصنافه أراد أن يتكلم بعـد ذلك فى القوى المدركة و بدأ فيها بالقوى الحيوانية و ترك الحواس الظاهرة اما أولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع فى وجودها فى الجملة وانما النزاع فى تفصيل القول فى كل واحد منها بخـلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع فى وجودها وأما ثانيا فلانه لا فائدة فى البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط وأما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به فى البحث عن أحوال النبوة والوحى والاخبار عن الغيوب على ما سيأتى فى النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم أهمـل البحث عن الحواس الظاهرة و تكلم فى القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة المدركة للجزئيات خمسة و بيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنـة المدركة للجزئيات اما أن تكون مدركة فقط أو متصرفة أيضا فان كانت مدركة فاما أن تكون مدركة للصورة الجزئية مثـل تخيلنا صورة زيد بعد غيبته عنا أو مدركة للمعانى الجزئية مثل ادراك الواحـد منا الصداقة التى بينه و بين شخص معين أو العداوة التى بينه و بين شخص آخر ولكل واحـد من هاتين القوتين قوة أخرى هى خزانتها فالقوة المدركة للصور والمحسوسات هى المسماة بالحس المشترك والقوة التى تكون خزانة لها هى المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعانى الجزئية هى المسماة بالوهم والقوة التى تكون خزانة لها هى المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهى التى تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول فى افادة تصور هذه القوى و يبقى النظر بعد ذلك فى أمرين أحدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المتحمل أن يكون هناك قوة واحدة تحصـل لها هـذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع الآن الى ان نشرح لك أمر القوى الدراكة من ناظر أدنى شرح وان تقدم أمر المناسبة للحس أولا فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة أظهر الادراكات فكل ما كان أقرب اليها كان أظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد أن يبدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهى المسماة بالحس المشترك على سائر القوى وأما قوله أليس قد تبصر القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كأنه على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر وأنت تعلم ان المبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير

عندالوسط عظمت قدرته) هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفى نسبة الاشباح العالية الخالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس

كالنقطة لا كالخط فبقى اذن فى بعض أقوال هيئة ما ارتسم بها أولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضرة فتعـدك قوة قبـل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهـدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هـذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشـترك وهى القوة التى تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة بالحواس الخمسة والدليـل على ثبوتها انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهـدا محسوسا لكنه ليس موجودا فى الخارج فهـى اذا موجودة فى قوة من قوى من أبصر ذلك وليس محـله البصر لان البصر انما ترتسم فيه صورة الشئ الموجود فى الخارج فهـذا الخط لا وجود له فى الخارج فاذن لا بد من قوة أخرى وليست هى النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية فى النفس فهى اذا قوة أخرى جسمانيـة وهى المسماة بالحس المشـترك وهذه القوة انما أبصرت القطرة على شكل الخط لانها تحصل منها صورة تلك القطرة عنـد كونها فى مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصـل منها صورة كونها فى مكان آخر يلى المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان فى تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشئ كالخط ولقائل أن يقول له لم لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا فى الخارج بيانه انه يحتمـل أن يقال ان القطرة حـين ما تكون فى مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت فى جزء آخر من الهواء الذى يلى الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول فى سائر الاجزاء الهوائية فلما بقى ذلك الشكل فى الاجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطا وهـذا عين ماذكرتموه فى سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط و بالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ماذكروه فى الحس المشترك يمكن مثله فى الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذى ذكرناه أولى مما ذكروه لانه لو جاز فى بعض ما نشاهـده ان لا يكون موجودا فى الخارج لجاز مثله فى جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب فى الهواء المحسوس المحصور بين جدارى الصفة أن يتلون بلون ذلك الجدار وأيضا فبتقدير المساعدة على

ذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهواء معلول تلك القطرة فوجب أن يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج تلك القطرة منه لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره وأما الهواء المحصور بين جدارى الصفة فنقول لم لا يجوز أن يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان ملاصقا به أما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق بالجدار متلون بلونه ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون وأما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه ومن العلة وأيضا فهذا الكلام لا يستمر على أصولهم لان الرطوبة الجليدية اما أن تكون شفافة أولا تكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها أشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم أيضا أن لا يتادى الشبحان الا ملتقى العصبتين الذى هو محل الروح الباصرة وأما الثانى فهو ضعيف أيضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في الهواء ثم ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز أن يكون محله البصر قوله وأنت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل قال له ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة والتجربة لا تصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذا لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك القطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك بسقط ما قالوه ثم لئن وقعت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز أن يكون هو النفس قوله انها لا تنطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سيأتى ابطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وأما قوله وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعا فيها ١٤٨ فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهى الخيال وهو الذى يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة في الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة في الخيال الذى هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا أخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالفعل مثل ما اذا استحضرنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب أن يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لا بد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما لحجة ومثال أما الحجة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أمر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وأما المثال فهو لماله قوة قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذى جعلوه حافظا لهذه المثل لا بد وأن يكون قابلا لها لان من لا يقبل الشئ استحال أن يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ القبول والحفظ وأما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسيأتى ابطاله وأيضا فهو ينتقض بالحس المشترك فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وأيضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومبصرة في البدن وأما المثال فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثانى قالوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انها اما أن تكون موجودة في قوة أخرى تكون خزانة لها أولا تكون فان لم يكن وجب أن لا تعود تلك الصور الخيالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة أخرى وهى الخيال وهذه الحجة ضعيفة لانها بناء على أنه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينا أنه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورا بها ولولا ان الشعور أمر وراء حضورها والا استحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور أمر وراء حضورها فحينئذ تبطل هذه الحجة لان على

الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من أن يجعل مؤخره مع أن احتياج الحيوان الى اللمس أكثر وأقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع

هذا التقدير يجوز أن تكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك أبدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والا بقيت مغفولا عنها ثم لئن وقعت المساعدة على انها حين ماتكون مغفولا عنها لا تكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز أن تكون موجودة أيضا في الخزانة قوله لو كان كذلك لما عاد الا بتجشم كسب جديد فنقول لا نسلم وبيانه من ثلاثة أوجه الاول انه ليس للنفس الناطقة خزانة تبقى الصورة العقلية المعقول عنها مخزونة فيها بل يقولون ان النفس الناطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تحصيلها انمحت عنها من غير أن تبقى مخزونة في خزانة أصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون متمكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانة فاذا جاز أن يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز أن يثبت له ملكة الاستفادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الحركة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغير فينتقض تارة وتزداد أخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة نفسها فضلا من الصور الحاصلة بسببها مع انه لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ما ذكروه وأما قوله وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى أن يحضره المقضي عليهما فهذه قوى لو علم ان ههنا دليل آخر على اثبات الحس المشترك في الخيال وتحريره انه يمكننا أن نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشئ على شئ وجب أن يكون عالما بكل واحد منهما اذ التصديق مقدمة لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشئ ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لا بد من قوة جسمانية مدركة بجميع مدركات الحواس

الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها الخيال ولقائل أن يقول انه كما يمكننا أن نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا أن نحكم على زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد أن ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما أولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل وأما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان أقسام الحمل أربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن أحد منهم الامتناع من هذا التقسيم وأما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشئ على شئ اما أن يجب أن يحضره المقضي عليه أولا يجب فان لم يجب فقد سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه الانسان لا بد وأن يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان أيضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب أن يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن أن تكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم أن تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر فهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل بعد تزييف أدلتهم على فساد القول بالحس المشترك اني أعلم بالضرورة اني اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شئ في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز أن يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ أو ما فيه مع اني أجد الحال بخلاف ذلك لجاز أن يقال المدرك للطعوم هو العصب أو الكعب أو الاخمص وان كنت أجد الحال بخلافه وأيضا فالروح الباصرة اما أن يكون فيها قوة مبصرة أولا يكون فان كانت فاذا أدركت القوة الباصرة مبصرا وأدركه الحس المشترك فعندنا شيآن مبصران لذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا الا ان حاصله يرجع الى أن الذي اسميه انا بالقوة الباصرة تسميه أنت بالحس المشترك وكيف ما كان فتخرج منه انه ليس في الانسان شئ يبصر المرئيات الا شئ واحد وأما الخيال فالذي يدل على فساد القول مافي الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي لاختلطت تلك الصورة فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش

الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وأيضا ان سلمنا أنه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان أكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى

الكبيرة فانه لابد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا أن يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك الخيال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وأيضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضر الصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق أما قوله وأيضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيات يحكم به كحكم الحس بما نشاهده فعندك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة في الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول في بيان المغايرة بين هذه القوة و بين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم أر للشيخ فيه كلاما في كتبه المطولة الا أنه لما احتج على أن المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت أن المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز أن تدركها الا قوة جسمانية وأجود وجه يمكن أن يقرر به هذا الكلام أن يقال العداوة الموجودة في هذا الذئب اما أن تدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب أو لا من حيث انها موجودة في هذا الذئب وان كان الاول لزم أن يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدركا لذلك الذئب جسم أو جسماني فالمدرك لتلك العداوة أيضا يجب أن يكون جسما أو جسمانيا واما ان أدركت العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة أمر كلي وليس كلامنا فيه ١٥٠ بل في العداوة الجزئية هذا أحسن ما اعتمد عليه في تمشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما أن يجب أن يكون مدركا لذلك الذئب أو لا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك أو الخيال فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك أو الخيال فاذا عقل ذلك في صورة فليعقل مثله أبدا فحينئذ لا يمكننا أن نقطع بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب أن يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا أن يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول يجوز أن يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك أو الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز أن يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اني اذا أدركت صداقة بيني و بين ولدي فلمنازع أن ينازع في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني و بين ولدي وان كانت في نفسها جزئية ولكني لا أشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني و بين ولدي وحدوث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني و بين ولدي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها فهي كلية بل الموجود في الخارج أمر جزئي وفي أمر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي أعرفه منها أمر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت انسانا واحدا كان معلومه أمرا كليا الان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن أن يكون مقولا على كثيرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت اني لا أشعر بالصداقة التي بيني و بين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني و بين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم أمر جزئي وذلك مما يعد اثباته فان الصداقة أمر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن أن يقال ان الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع بحث يجب ان يتأمل فيه وأما قوله وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فاعلم أن هذه هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام نفيا واثباتا تاما مضى في الخيال وأما قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس المشترك و بنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير وثالثها الوهم وآلتها الدماغ كله

جهة المقدم أولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ و به حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه

لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الاقوله فى الحس المشترك ان آلته الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة متقدم وفيه من الفك الاعلى الى اللسان والحامل للزوج السابع فهو قسم من الزوج الخامس وأما حس اللمس فهو يحصل فى بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفى سائر الاعضاء بالاعصاب الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ فى القانون والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تأدى المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاورة فاما تأدى المطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلاثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ فى ثقبة الحنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما أن تكون الكيفية المذوقة تسير من اللسان فى منشأ العصبة الحاملة له ثم ينفصل بين تلك العصبة وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل للحس المشترك أو يكون بالعكس من ذلك وهو أن ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبة الثالثة ثم يدخل فيه ويسرى الى اللسان ويأخذ الطعوم التى أدركتها الذائقة أولا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة تؤدى الطعم الى الحس المشترك أولا لان الروح لذائقة لو بقى حافظا للطعم الى أن يتصل بالحس المشترك فقد بقى فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب أن يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك المنفذ وفى وسط دماغه وفى مقدم دماغه مثل ما يجده فى اللسان وهكذا القول لو لم يذهب الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واخذ الطعم فان الادراك الذوقى يجب أن يكون حاصلا فى تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصلا فى أكثر الدماغ ويلزم أن لا يتغير حال الارواح عند خروجها عن أوعيتها وانفصالها عن أعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثانى خروج عن قولهم واما أن يتصل واحد من الروحين بالآخر استحال تأدى الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوى الجسمانية انما تدرك بواسطة آلاتها بالمدركات وهذا الاشكال فى تادية القوة السامعة للاصوات الى الحس المشترك وتأديه القوة اللامسه للكيفيات الملموسه الى الحس المشترك اظهر واوقع وهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشتركة فى موضع واحد فاما اذا جعلوه فى مواضع مختلفة وهى مبادى عصب الحس فالمحال أيضا يعود فان كل عصبة معينة لحس واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذى سبق فثبت أنه يمتنع أن تكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة فى مقدم الدماغ وأن تكون موجودة فى مبادى أعصاب الحواس أيضا وهذا اقناعى قوى فى فساد القول بالحس المشترك وأما قوله ويخدمها قوة رابعة لها أن يركب ويفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ويركب أيضا الصور بالمعانى ويفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم فى الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما فى الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام فى القوة الوهمية بالكلام فى القوة المتخيلة وهى قوة من شأنها أن تركب المعانى الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعانى أخرى ثم ان الآمر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الآمر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانها قوة ما للوهم ويتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها أثران وقد مضى الجواب عن هذا ومما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما أن يكون لها شعور بما يتصرف فيه أو لا يكون فان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فيبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف وان كان الثانى كان ذلك قولا بان المتصرف فى أشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا لحقيقة شئ منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما الثانى ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها فى هذه القوى فيكون الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهى الحواس الظاهرة ومدركة من

بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التى أقامها الفاضل الشارح على أن النفس هى المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهى

باطن وجعل المتخيلة فيهما اذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثانى انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولاشك ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلابد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على تصحيحها وذلك مالم يفعلوا وأما قوله والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آلتها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعانى الى مدركات الوهم مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب أن ينشكل فعل الى قوة على حدة وجب أن تكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره فى القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة ستاً وذكر فى آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وتشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وبافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليها عمله وأما الحافظة فهى قوة خزانته فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه فى أمر هذه القوى وأما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هى الآلات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلفت أحوالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز أن لا تكون هذه القوى جسمانية وان كانت جسمانية لكنها لا تكون حالة فى ذلك الموضع بل فى موضع آخر وان اختلت أفعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كان آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لآلة تلك القوة وذلك يقتضى اختلال أفعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثانى أن حكمة الصانع اقتضت أن يكون الحس المشترك والخيال موجودين فى مقدم الدماغ للمناسبة التى بينهما وبين الحس الظاهر مع أن الحس الظاهر فى مقدم الوجه وأن يكون الوهم والحافظة فى وسط الدماغ ومؤخره لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التى هى المتولية للتركيب ١٥٢ والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت أقبلت على الصورة الخيالية بالتخيل والتركيب وان شاءت أقبلت على المعانى التى فى الحافظة والتركيب والتخيل واذا شاءت أقبلت على تركيب الصور والمعانى واعلم أن هذا الكلام خطابى ثم انه غير مستمر أيضا لانه ليس جميع الحواس فى مقدم الرأس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال فى مقدم الدماغ لكون الابصار والشم فى مقدم الرأس باولى من أن يجعل فى مؤخر الرأس لان أكثر اللمس من هناك مع أن الحيوان أشد حاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق فى وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما أورده الشيخ ولنختم هذا

خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى أنها مدركة للمعقولات بالذات والمحسوسات

الفصل بحجة قوية على أن النفس هى المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضى على الشيئين لابد وان يحضره المقضى عليهما وأنتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا نقول بان الانسان يمكنه أن يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما فاذن لابد من شئ واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا نتخيل صورة انسان بعد ان رأيناه فاذا رأيناه نعلم ذلك مرة أخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضى على الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما فاذا لابد من شئ واحد يكون مبصر المرئيين فيكون متخيلا له بعد غيبوبته ليتأتى منه الحكم بان هذا المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة فى شخص معين وبوجود صداقة فى شخص آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية فى الشخص المعين لابد وأن يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعى العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه الصور والمعانى بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ موقوف على الشعور بكل واحد من الشيئين فاذن ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيهما من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف فى هذه الصور والمعانى بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات التى فرقها على قوى كثيرة هى باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا أن نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شئ بشئ يستدعى تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك للانسان الكلى والانسان الجزئى وثبت أيضا ان المدرك للانسان الجزئى هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعانى الوهمية لابد وأن تكون موجودة اذ هى غير موجودة فى الخارج فهى موجودة فى الذهن لكن يستحيل أن تكون مرتسمة فى النفس لان الصورة الجسمانية يستحيل انطباعها فى الجوهر فاذا لابد من

قوى جسمانية يرتسم فيها تلك الصور والمعانى ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعانى من تلك المحال الجسمانية فتكون هذه القوى الجسمانية التى أثبتناها آلات للنفس فى ادراكها للجزئيات فنقول هذا باطل اما أولا فلانا قد دللنا على أن الصور الخيالية لا يمكن أن تكون منطبعة فى الدماغ فان من يتخيل بحرا استحال أن تنطبع تلك الصورة لعظيمة فى موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضى كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما أثبتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة فى أكثر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ماذكرتم لكان من الواجب عليكم أن تكتفوا بقوتين احداهما تكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعانى الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك ١٥٣ تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية أخر مدركة وهى الحس المشترك والوهم وقوة متصرفة وهى المتخيلة فعلمنا أن ماذكرتموه من التأويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة فى ابطال ماذكروه ولنا كلام كثير فى هذه المسئلة مذكور فى المباحث المشرقية وفى كتاب الملخص أكثر فيما أوردناه كفاية للمصنف

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى درجات النفس الانسانية فصل واحد

(اشارة وأما تفصيل هذا التفصيل فى قوى الانفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو أن النفس الانسانية التى لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات فن قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى بنسط الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى أعراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات قد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فيتهيأ لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت أضعف أو بالحدس فهى زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضىء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال أما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدا متمثلا فى الذهن وهو نور على نور وأما القوة فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب

وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة فى التكرار ۞ (اشارة وأما تفصيل هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها أن تفعل جوهر له قوى وكمالات) أقول يريد ذكر القوى التى يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هى تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها أصناف والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى أفعال هذه القوى ۞ قوله (فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعله من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى) أقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفها مكملة اياه تأثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو ما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها أظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغى أن يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربية أو ذائعة أو ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير أن يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده ۞ (اشارة ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فيتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة أو بالحدس فهى زيت أيضا ان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضىء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال أما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور وأما القوة فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب

بالمفروغ منه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى أيضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانيه شرع بعده فى تعديد قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك لا يقتضى الاختلاف بالماهية فى الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احداهما عملية والاخرى نظرية أما العملية فهى القوة التى لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملى وهذه القوة التى يستنبط الرأى الجزئى الذى يجب أن يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات أولية وذائعة وتجربية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظرى فى الرأى الكلى الى أن ينتقل به الى الجزئى وأقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التى ذكرها قبل هذا الفصل وأما لقوة النظرية فهى القوة التى يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب أربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا تكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى وبالمشكاة المرتبة الثانية أن تحصل لها العلوم الاولية بالفعل التى لاجلها تتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على أقسام أربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما أن يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة وأما القسم الثانى وهو أن تحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الزيت وأما الوسط فهو العقل بالملكة وهى الزجاجة وأما الطرف الاعلى فهو القوة القدسية

المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى أيضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) أقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة أيضا بحسب الشدة والضعف فبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله أن يكتب متى شاء فقوة

الشريفة البالغة وهى القوة القدسية وهى التى يكاد زيتها يضىء فهذه أقسام المرتبة الثانية ثم اعلم أن النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال أما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظرى وهو أن يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا فى الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا وأما القوة وهى المرتبة الرابعة فان يكون للنفس أن تستحضر المعقول المكتسب المفروغ كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة وأما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية وأما قوله والذى يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولانى أيضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم أنه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين أحدهما أن العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولانية الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق أورده ههنا الثانى لما جعل هذه المراتب من النفس تفسيرا لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين أنه هو المراد بالنار فى قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقى فيه بحث واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولانى هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح وتكون هذه الاسامى واقعة عليها بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة أخرى لاجلها استعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد

النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور والمستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما للنفس اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات وهو من أصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق أولا مع شوق وهو من أصحاب الحدس و يتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجىء اثباتها وأما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهى ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس فى استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات فى مشاهدة الالوان الى الشمس وفى بعض نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله أو بالحدس فهو زيت أيضا وبين قوله ان كانت أقوى فهى زائدة ألحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت أقوى بل عطفا على قوله فتهيأ بها الاكتساب الثوانى لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولانى والذى بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل ❋ الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل فى الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شئ يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم فى الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم أن ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية ۞ (تنبيه لعلك تشتهى الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع أما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل

لم يدع هذه القوة من الدلالة عليها (المسئلة الخامسة) فى الفرق بين الحدس والفكر فصل واحد ۞ (لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع أما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل

فى أكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط ومايجرى مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن ومايجرى مجراه فربما أدت الى المطلوب وربما انبتت وأما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اماعقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ماهو وسطله أوفى حكمه) التفسير لماذكر فى الفصل الذى قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس أراد فى هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان فى أمر ويفترقان فى أمر آخر فالذى يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة تعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب وأما الذى يفترقان فهو ان فى الفكر يوضع المطلوب أولا ثم يطلب الحد الاوسط الذى ينتجه ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لايجده وحينئذ ينبت فكره ١٥٦ وأما فى الحدس الحد الاوسط فى الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك

فى أكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط أومايجرى مجراه ممايصار به الى العلم المجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن ومايجرى مجراه فربما أدت الى المطلوب وربما انبتت وأما الحدس وهو أن يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اماعقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ماهو وسط له أوفى حكمه) أقول لماذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر أو الحدس أراد أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالخيال فى أكثر الامر اشارة الى أن الفكر يكون فى الجزئيات أكثر لانها فى الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كامر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصور والمعانى المخزونتين فى الخيال والذاكرة وقوله ومايجرى مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة فى المعانى من المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما أدت ويتم اذا أدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى الى المطالب وأما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أولم يكن وأشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ماهو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله أوفى حكمه اشارة الى مايتمثل مع المطلوب من العلوم المنصلة به فالفرق بين الفكر والحدس أولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا أن الفكر المنبت لايكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لايسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو أن يقع الحد الاوسط فى الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى مايقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى مالايقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ﴿ قوله (ولعلك تشتهى زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع الست تعلم أن للحدس وجودا وأن للانسان فيه مراتب وفى الفكرة فمنهم غبى لاتعود عليه الفكرة ابزيادة ومنهم من له فطانة الى حدما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقف من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى أكثر أحواله عن التعلم والفكرة) أقول

بغير شوق منه الى تحصيل ذكر الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب الا أن حصول الوسط فى الذهن لايتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفى الفكر يتأخر كثيرا (المسئلة السادسة) فى اثبات القوة القدسية أربعة فصول ﴿ (اشارة ولعلك تشتهى زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفى الفكر فمنهم غبى لايعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حدما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير مشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى أكثر أحواله عن التعلم والفكر) التفسير لمابين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسى قد يكون بالغا شريفا والنفس لهاذلك وهى المسماة بالقوة القدسية أراد الآن أن يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ماصح اعتباره بحسب التقسيم العقلى وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالانى والاخرى باللمى والذى ذكره فى هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من أنواع الحدس فلابد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضرورى بعد الاختبار فان كل من له أدنى ذكاء اذا جرب نفسه فلاشك أنه قد يتفق له أن يقع فى ذهنه شعور بشئ من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك

الشعور وأما أسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلأنا نعلم أن الناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيده الفكر علماً بالمجهول أصلاً ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو أقوى من ذلك ويكون بحيث أن يتفق له الحدس فكما أنا نرى في جانب النقصان ينتهي الأمر إلى من لا حدس له فوجب أن نعتقد في جانب الزيادة أنه يمكن الانتهاء إلى غني في أكثر أحواله عن التعلم والتفكر واعلم أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجهين أحدهما أن يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان إلى عدم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة إلى عظم الحدس وثانيهما أن نسبة الحدس بالفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص أن يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لأنها من التمثيلات والمعتمد في إثبات القوة القدسية أن يقول لا شك أن التصديقات النظرية تنتهي إلى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات أجزائها فالعلم بأن الجزء أعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والأعظم ولا شك أن النفس الإنسانية قابلة لهذه التصورات ثم أن التصديقات البديهية لما لم تتوقف على تعليم معلم فلأن لا تتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان أولى ثم أن التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور أجزائها كافياً في الجزم بذلك التصديق فإذن النفس الإنسانية يمكنها أن تنتبه من عند نفسها لهذه القضايا الأولية غير متعاندة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فإذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت أيضاً ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم أن العلوم النظرية عند تركيبها يلزمها علوم أخر نظرية فإذن مقتضى ما ذكرناه أن يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على أسرع الوجوه ولا معنى للحدس إلا ذلك إلا أن اشتغال النفس بتدبير البدن معارضة والخيال معارضة لذلك فثبت أن مقتضى الفطرية الأصلية هو الحدس القوي وأن الحاجة إلى الفكر لأجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الإسلام ۞ (إشارة فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية وتقريره أن للحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم أما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطئها وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو أن ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة أو قريباً من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر ۞ قوله (فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم) أقول يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما أن كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وأن كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو أن يقال إدراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع إمكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه وإلا فكان الذهول والنسيان واحداً وأما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزأين يكون أحدهما مدركاً والآخر حافظاً لكون الأجسام قابلة للتجزئة وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن أن يكون نفساً لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله (وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام

صورته فيها وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم يغب عنها القوة أرأيت أن القوة إن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب إذا أن تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما أما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها ويحفظ في قوة أخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الأول لا يعود الوهم إلا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى

صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله (وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة) اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله (أرأيت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها) بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددما لتلك الصورة وقوله (فيجب اذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله (وأما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها ويحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها مما في عضو أو في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزي) اشارة الى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية ۞ وقوله (ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم) اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة ۞ وقوله (فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينة لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون مفارقا وقوله (اذ هو جوهر عقلي بالفعل) اشارة الى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ترتسم فيها لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن أن ترتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي وقوله (واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى انمحى المتمثل الذي كان أولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شيء آخر من الامور القدسية) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها في الجسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله (وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب الذي به

جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها مما في عضو أو في قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان تكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهر فيه الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا ومنه اتصال ما ارتسم منه فيه الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا أعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو الى صورة أخرى انمحى المتمثل كان أولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه الى جانب الحس أو الى شيء آخر من أمور القدس وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسب ملكة الاتصال) التفسير لما بين أن الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك أن لتلك العلوم سببا مؤثرا فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه اللمي للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب مبني

على مقدمات أولها ان الشيء الذى منا يحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسمانى وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة متحفظ فيها الصور والمنمحية عن العقل وثانيها ان الادراكات الحسية الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يتحفظ الصور والمنمحية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله أرأيت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها ولقائل أن يقول أنا الزم ذلك ولا يكفى فى ابطاله بمجرد الاستفهام على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت الادلة القاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور والمعقولة فان تلك الصور لا يمكن أن تكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة للحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور والامور فقد يكون ذلك ان تلك الصور يتحفظ فى خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت تلك الامور لائحة حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين أعنى الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب جديد ولقائل أن يقول انا قد أعرضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الآن انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعانى الوهمية حين ما تكون متحفظة فى الخزانة اذا لم يكن مشعورا بها وحين ما تكون فى القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين ما يكون متحفظة فى الخيال اذا لم يكن مشعورا بها وحين ما تكون فى الحس المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشكل له والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعانى لانها حاصلة فيها فلئن قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانة وليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام ١٥٩ واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور فى النفس كانها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها فى النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب أن تكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة فى جسم وخزانتها تكون موجودة فى جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين صح أن يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما وأما النفس الناطقة لما لم تكن جسمانية استحال أن تكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز أن يكون للنفس قوتان احداهما أن تكون مدركة والاخرى تكون خزانة لها كما ان لها قوتين عملية ونظرية فنقول القوة التى هى خزانة النفس اما أن تكون موجودة فيها أو مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور والموجودة فى تلك القوة موجودة للنفس فيعود المحال وان لم تكن موجودة فى النفس كان شيأ مباينا عن النفس ويجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصور والعقلية هكذا يجب أن يكون وذلك هو الذى نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعانى الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال الصور والعقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج فى استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد فى المعانى الوهمية لان تلك المعانى كانت محفوظة فى قوة هى خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع أن يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا أيضا ان تلك الصور والعقلية يمتنع أن تكون باقية فى النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور والعقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر فى نفوسنا الصور والعقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا أعرضت عنه النفس الى شيء آخر اما الى البدن واما الى صورة أخرى زالت الصورة تمثلت أولا ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذى بها شيء آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذى منه تفيض على نفوسنا هذه الصور والعقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام فى هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيأ فقد حصلت فينا فاذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور فى النفس فتى كانت تلك الصور باقية فى النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما أن تكون متحفظة فى قوة أخرى وهى خزانة لانفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت

تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى أجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على

موجودة في أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في أنفسنا فيعود المحال وان لم يكن موجودا في نفوسنا فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب أن يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول أصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد مالم يكن فلابد له من سبب وذلك السبب يجب أن يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه حاجة في تقرير هذه الحجة الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما أو جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لابد له من سبب فهذا ظاهر لاشك فيه انما الشان في قوله ان ذلك السبب يجب أن يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وبأي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن أن يقال في تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب أن يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب أن يكون مجردا وهاتان المقدمتان لابد لهما من البرهان فانه ليس كل من أثر في شيء وجب أن يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو علة حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب أن يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء أن يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب أن يكون سبب حدوث العلم فينا عالما وأما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب أن يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب أن يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا أعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم الا أنه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لاشك انه قد يكون عاقلا فيجوز أن يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس العلم أو نفس انسان آخر وشيء من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب أن يكون ههنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل ١٦٠ غير نافعة في المطلوب وأن المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر وهو أن ماذكره لوصح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي يدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لا نعني بذلك أن تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم لحصول اذا طالعها الوهم فانا لا نقول ان تلك الصور الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا أدرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لابد ههنا من شيء مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباين وأعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه أخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلابد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم أو الجسماني لا يمكن أن يكون موجودا واذا كان قديما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلابد من شيء آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل ﴿اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) التفسير لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد مالم تكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال أيضا أمر حادث ولابد له من علة لاجرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه وأما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل

كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال أيضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه أن الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها ﴿اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) أقول لما ظهر أن العلة الفاعلية

بالفعل ﴿اشارة كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى) التفسير لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال أراد أن يبين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان للنفس تصرفات فى الصور المخزونة فى الخيال وفى المعانى المخزونة فى الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيها بل تصرفها فى تلك الصور والمعانى انما يكون باستخدام القوة الوهمية وواسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة أنا نجد هذه المناسبة من أنفسنا فانا نجد من أنفسنا انا متى تفكرنا حصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على أن تصرف النفس فى تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم أن تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون أخرى تارة يكون لاجل أن التصرف فى هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل أن التصرف فى المعانى العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقائل ان يقول ان الذى ذكرتموه من حصول صورة مجردة فى الذهن فقد سبق الكلام عليه والذى ذكرتموه من أن تلك الصورة تفيض من جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه أيضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من أن تصرف النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان لقائل أن يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعانى الجزئية فبطل القول بالقوى فبطل القول بالاستخدام الذى ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشئ استحال أن يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان فى ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى أخرى مدركة للمعانى الجزئية ثم ان النفس تريد أن تتصرف فى القوة المفكرة التى لا يعلمها الا على وجه كلى فى تلك الصور والمعانى التى لا يعلمها الا على وجه كلى فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئى للقوة المفكرة فى تلك الصور الجزئية والمعانى الجزئية لانا نقول لما علمت أن فى البدن الذى لها قوة مدركة للجزئيات فاما أن العلم ماهية كل واحدة من تلك الجزئيات التى أدركتها تلك القوة أو لا تعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس فى تلك الماهيات الكلية يكفيها فى اكتساب العلم النظرى وان لم تكن عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة فى تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة فى التصرف فى أمور مخصوصة لا فى التصرف المطلق لانه اذا كان فى الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم تعين النفس بعض تلك الأشياء لم يجب أن يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهى لا محالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التى أمرت الفكر بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها فى اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم أن هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع أنه لا بد من حاكم واحد فى كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب أن يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص

لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلية هى النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به أراد أن يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيأ فشيأ حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته أيضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى ومنها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما أقول وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية ﴿اشارة كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها . وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى) أقول لما ذكر حصول الاتصال العقل

الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد أن يعين و يفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما أن تكثر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل و باستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات أعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العواض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها لمخافة الاطناب ﴿ (اشارة ان اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع) أقول يريد بيان أن النفس الناطقة و بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني و بالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى الا أنه لما بني اثبات الجوهر المفارق على أن النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور وأقول انه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين أولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هنالك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما أو جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيأ مما يجب أن يبين هنالك ﴿ قوله (انك تعلم أن الشئ غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شئ غير منقسم) اشارة الى تمهيد أصل كلي وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكأشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء أسود غير متحرك والى جزء متحرك غير أسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع وأشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة الى قوله كأجزاء البلقة والمحل أيضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله أو الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى أجزاء

عن هذه الكلمات ﴿المسئلة السابعة﴾ في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا بجسماني ثلاث فصول ﴿ (اشارة ان اشتهيت الآن أن يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع أنك تعلم ان الشئ غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شئ غير منقسم

وفى المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادلها غير متناهية ومع ذلك فانه لابد فى كل كثرة متناهية أو غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان فى المعقولات ماهو واحد بالفعل و يعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى الجسم منقسم) التفسير انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان فذكر ها هنا برهانا واحدا يصح منه ما بناه عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك فى مسئلة النفس لان ايراد مسئلة النفس فى النمط المترجم بالتجريد أولى من ايرادها فى هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشئ الذى لا يكون منقسما قد تقارنه أمور كثيرة ولا يلزم من مقارنته لها صيرورتها منقسما ولكن بشرط أن لا تكون تلك الامور الكثيرة متميزة فى الوضع أما اذا كانت تلك الامور متميزة فى الوضع مثل أجزاء البلقة فان السواد متميز فى الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل أن تكون مقارنة لشئ لا يقبل الانقسام أو يقارنها شئ لا يقبل الانقسام واعلم أن الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشئ المنقسم فى الوضع لو كان به شئ غير منقسم لا يخلو اما أن يوجد فى أجزاء ذلك المنقسم شئ من غير المنقسم أو لا يوجد وان لم يوجد كان جميع أجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد فى تلك الاجزاء شئ من ذلك المقارن فلا يخلو اما أن يوجد المقارن بتمامه فى كل واحد واحد من تلك الاجزاء أو يكون الموجود منه فى كل جزء غير ما وجد فى الجزء الآخر والاول باطل اما أولا فلانه يلزم أن يكون ذلك الشئ حاصلا فى ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى أجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لا يمكن الا أن يكون مقارنا لكل واحد من أجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من أجزاء ذلك المنقسم أيضا منقسم فهو اذا غير موجود فى شئ من أجزاء المنقسم والثانى ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد فى الآخر لم يكن الشئ الواحد حاصلا فى المنقسم بل اما أشياء كثيرة أو أجزاء شئ واحد وعلى التقديرين يخرج منه أن الشئ الواحد لا يقارنه شئ منقسم فى الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهى ان كانت متجزئة فقد ثبت الجزء الذى لا يتجزأ وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل أصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان أن من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذا محل العلوم شئ ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز فاذا أثبتنا متحيزا غير منقسم بطل الدليل وأما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسما عاد الانتهاء الى الجزء الذى لا يتجزأ أو قيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غنى عن محل آخر والا لكانت الاعراض المتناهية أو غير المتناهية موجودا الا فى محل فحينئذ لا تكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون للخط المتناهى نهاية وهذا خلف وأما ان كان محل النقطة شيأ منقسما لم يلزم من حلول الشئ فى المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال من أن النقطة وان كان حلوله فى المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لا يقتضى الانقسام ولم يمكنكم القطع على أن العلم لو حل فى الجسم لا يقسم بانقسامه لاحتمال أن يكون حلوله فيه لا على وجه الزمان وبالجملة لا يكون حالا فيه حلولا لا يقتضى الانقسام وحينئذ تبطل الحجة ولمجيب أن يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهى أمر عدمى فاندفع الاشكال واعلم أن الكلام فى أن النقطة أمر وجودى أو عدمى طويل وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك أن الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة فى الجسم والاضافة أيضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة أنه يستحيل أن يقال ان

مباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة أو أكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى الاضافات مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هى أجزاء بل من حيث هى مجموع والثانى هو المحل الذى يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد والحركة والمقدار وأشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شئ غير منقسم وانما أعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد ۞ قوله (وفى المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادلها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لابد فى كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان فى المعقولات ماهو واحد بالفعل و يعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى الجسم منقسم) أقول لما فرغ عن

نصف الابوة قائم بنصف بدن الاب وثلثها قائم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك التربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما أن يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن أن يجاب فيقال أما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة الفرضية وسنبين ان الصورة العقلية لا تقبل القسمة بوجه أصلا وأما الاضافة أو التربيع فاما أن يلزم كونها متجزئة أو يمتنع كونها أمورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل أن يقارن المنقسم في الوضع فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء وأما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه وأما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى أجزاء مختلفة الحقائق أو متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من أجزاء مختلفة الحقائق والا لزم أن تكون حقيقة ذلك العلم متقومة من أجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير أن يكون محالا فانه لا بد وأن يكون فيها ما لا يكون متألفا عن أجزاء أخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فان الواحد لا بد وأن يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل أن يكون العلم منقسما دائما الى أقسام مختلفة الطبائع وأما القسم الثاني وهو أن ينقسم العلم الى أجزاء متساوية الماهية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم أن يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب ۞ (وهم وتنبيه أو لعلك تقول قد يجوز أن تقع للصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى أجزاء متشابهة فاسمع

تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو أن في المعقولات معان غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام كل معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أن هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت أن في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى أنه عقل أنه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل أن يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني وألفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل أن ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل أن ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى أجزاء غير متناهية بالقوة أو كالجسم الذي هو جنس الى أنوع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى أجزائه أو الى جزئياته فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما ۞ (وهم وتنبيه أو لعلك تقول قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى أجزاء متشابهة فاسمع) أقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن أن يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره أن المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين يجب أن يكون متشابهين للمجموع أيضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالاصل أما القسم الاول فباطل من ثلاثة أوجه الاول أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق

انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط وأيضا فيكون المعقول الذى انما يعقل لشرطين هما جزآه منقسما وأيضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة فصارت معقولة مع ماليس بداخلة فى تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هى ملابسة لعدها وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى حررناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق و زيادة ونقصان واختصاص بوضع وليس هى الصورة المفروضة وأما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أحوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية الى أن يكون رسمها و رثمها فى ذى وضع وقبول وانقسام) التفسير هذا هو الكلام فى ابطال ان العلم الكلى لا ينقسم الا الى أجزاء متشابهة الطبائع وهو القسم الثانى من الدلالة على الوجه الذى حررناه فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزءين متشابهتين فلا يخلو اما أن يكون مجموع كل واحد من جزأى الصورة شرطا فى كونها صورة عقلية واما أن لا يكون والاول باطل اما أولا فلان الشئ الذى يحتاج الى غيره وجب أن تكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج أحدهما الى الآخر أولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة فى كونها صورة عقلية الى ذينك الجزأين وجب أن تكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزأين فتكون الصورة العقلية منقسمة الى جزأين مخالفى الماهية وذلك هو القسم الاول الذى أبطلناه وأما ثانيا فلان المعقول الذى هذه الصورة صورته يجب أن يكون منقسما لان كل واحد من جزأى هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزأ مساويا للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشئ من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء أجزاء العلم فاعلة أو قابلة وكلا منافى أجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن كل ذلك العلم المتعلق بكل

الماهية بزيادة فى المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثانى أن المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزأين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ أشار الى القسم الاول بقوله * (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى) وأشار الى الوجه الاول بقوله * (فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط) وأشار الى الوجه الثانى بقوله * (وأيضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما) وأشار الى الوجه الثالث بقوله * (وأيضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا) وأما القسم الثانى وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده أيضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى أجسام فباطل أيضا لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف وأشار الشيخ الى هذا القسم بقوله * (وان لم يكن شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله * (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ماليس له مدخلية فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعدها) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لا وهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان واختصاص بوضع فليست هى الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذو مقدار فى أقل منه كفاية فان أحد القسمين وان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين أو تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما أو زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف أحد القسمين الى الآخر أو نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف أحدهما منه واختصاص بوضع لان التجزئة الى جزأين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهى تقتضى وضعا ما لا محالة وقوله فليست هى الصورة المفروضة اشارة الى الخلف ❁ قوله (وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى أن يكون رسمها و رثمها فى ذى وضع وقبول انقسام) أقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول

فذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب أن يكون كل واحد من أجزاء ذلك العلم صورة لجزء من أجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك وأما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزأى تلك الصورة شرط الكلى تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزأين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزأين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب أن لا تكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لابد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة فى الجسم حاصلة بالفعل وانه محال وأما القسم الثانى وهو أن لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما أولا فالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من أجزائها مساو بالها فى الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذى حل فيه جزء تلك الصورة كافيا فى قبول تلك الماهية فيكون فى جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ فى حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها فى كل ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم أن تكون الصورة العقلية مغشاة بعوارض غريبة منها الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان أما الزيادة فلانه لما أمكن حلولها فى جزء محلها كان الجزء الثانى من المحل زيادة على قدر كفايتها وأما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول فى محل كلها فعدم حصولها فى محل الكل نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة أبدا بالزيادة والنقصان وأما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة فى الجسم تكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب أن تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ١٦٦ فبطل هذا القسم أيضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل أن تكون جسمانية ولقائل أن يقول ان الصورة العقلية الموجودة فى النفس الجزئية صورة حالة فى محل معين فتشخصها وحلولها فى ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها فى ذلك المحل وحدوثها فى ذلك الوقت كل ذلك اعراض وأحوال غريبة عن ماهيتها فلئن استحال حلول تلك الصور فى الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما تتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها فى النفس بريئة عن اللواحق الغريبة أما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة فى هذه الحالة أيضا سقطت هذه الدلالة فلئن قالوا المعنى بكون الصورة الحالة فى النفس مجردة أنا اذا قطعنا النظر عن العوارض التى ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هى هى أمرا ممتازا عن سائر الصفات التى لها وهى بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند ما تكون الصورة حالة فى الجسم فان الصورة الحالة فى الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها فى الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفرق الحال بين كون الصورة جسمانية أو نفسانية فى كونها مجردة أو غير مجردة واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز أن يكون فى العقل صورة مجردة كلية وبينا ان الكلى المجرد ليس الا الجزء المشترك بين الأشياء الموجودة فى الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل شئ مجازى ومن الشكوك على هذه الحجة أنه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا القدر لو صح كان كافيا فى افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل فى المتحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ماله وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب أن تكون حالة فى الجسم فهذا القدر لو صح لكفى فى بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها أم لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا آخر الكلام فى تتميم هذه الحجة والاولى عندى فى تقريرها أن يقال ان كل ما يحل فى الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل أن ينقسم والا لكان جزؤه اما أن يكون عالما بذلك المعلوم أو لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن تحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم أو لا

الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا أحسسنا بوجه انسان مثلا أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فيهما متباينان بالوضع وأيضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون أحدهما فى جهة من الآخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى أن يكون رسمها الحسى ورثيمها الخيالى فى ذى وضع وقبول انقسام أى فى شئ مادى والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس أولى لان الحس انما يجد أثر الشئ والرثيم هو الختم أعنى احداث النقش أى يحصل من الطابع فى الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر رثيما وهو بالخيالى أولى لان صورها منطبعة فى الخيالى من طابع هو المدرك بالحس وفى قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وبظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية

تحدث فان لم تحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم أصلا هذا خلف وان حدث لم تكن تلك الاجزاء أجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل أما القابله أو لفاعله وكلامنا في جزء العلم وأما ان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما أن يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جز الشئ مثلا لكله من كل الوجوه هذا خلف أو ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني محله شئ ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذى يجب ان يجرد البرهان عليه وقد أشار الشيخ اليه في الشفاء وغيره ولنرجع الى شرح المتن أما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام الصور العقلى فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما أن يكون شرطا لتحقق تلك الصورة أو لا يكون وأبطلنا كونه شرطا لوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلاثة وأما قوله وأيضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني وأما قوله وأيضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثالث وأما قوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخل في تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى بعد ملابسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا غريبا فتكون الصورة العقلية موصوفة بلواحق غريبة وذلك باطل وأما قوله وكيف لا وهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فان أحد القسمين هو حافظ أنواع الصورة ان كان متشابها فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصورة العقلية موصوفة بالعوارض الغريبة فان محلها اذا كان ذا مقدار وجب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله في أقل منه بلاغ يعنى ان لتلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها الا ان جزء تلك الصورة يكون حال الاجزاء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيا أيضا بحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى أجزاء متساوية الطبائع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشئ اذا كان وافيا بحفظ شئ يحفظ مثله وأما قوله فالصورة التى جردناها مغشاة بعد تجريد غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان أو اختصاص بوضع فليس هى الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض على ما بيناه لكن الصورة العقلية يجب أن تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس أجزاءها الجزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى أن يكون رسمها وارتسامها في ذى وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور ولاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيآت غريبة الى أن يكون نفسها وهو المراد من الرسم والارتسام منطبعا في ذى وضع وقبول انقسام فان الشئ المجرد لا ينطبع فيه الاشياء المتباينة في الوضع ولقائل أن يقول أليس ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس أيضا وما الفرق بين الامرين وأيضا فهب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها الاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع

ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهى ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة أخرى عليه والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضا في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه أوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر كما أشار اليه وأما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات وهو أن الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه أن الهيولى انما يتحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة وقوله هب أن ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضى كون

﴿ (وهم وتنبيه أو لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشككت به أولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيته هو أولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام) التفسير لما أقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن أن ينقسم الى أقسام متشابهة الطبائع أورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الحيوان الذي هو حصة الفرس وأحدهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنسية اذا أخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين مساو للكل في تمام الماهية فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمكن أن تكون منقسمة الى أجزاء متساوية للماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله أيضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة لانقسام الانسان بكونه تركيا أو هنديا وغير ذلك والجواب عنه أن يقال فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو أن تنقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو أن تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي يجوز المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما للكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزأ من ذات كل واحد منها وأما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وأيضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولنرجع الى شرح المتن أما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو أن يقترن كلي بكلي أي يقترن الفصل بالجنس فتحصل هناك صورة أخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزأ من الصورة الاولى أي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته الى معقولات نوعية تكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وأن يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف وأما الذي منعنا منه فهو أن تنقسم الصورة العقلية الى أجزاء يكون ماهية كل واحد منها مساوية لماهية الكل وأما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع

الوهمية جسمانية فالجواب أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها ﴿ (وهم وتنبيه أو لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) أقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم أن قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات أو غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتي المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما أن يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة أو لم يكن فان كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعي الواحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا ﴿ قوله (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا تكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشككك به أولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه) أقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو أن هذه القسمة

يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس جزأ من الصورة الاولى أعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته الى معقولات كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وأيضا لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي أولى بان يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه ﴿المسئلة الثامنة﴾ في أن كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول ۞ (اشارة انك تعلم أن كل شيء يعقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيأ فله أن يعقل ذاته) أقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلاث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد أن كل شيء يعقل شيأ فله أن يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك أن حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ أنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب أن يقول فانه يمكن أن يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية أقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد أن تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك العقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي وأما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما وأما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيأ فله أن يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيأ فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك وكل ما له أن يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله أن يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيأ فله أن يعقل ذاته ۞ قوله (وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل أيضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة) أقول يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر أولا أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين أحدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير والثاني أن كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل ۞ قوله (فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول) أقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى أن كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع

انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو انقسام الكلي الى الاجزاء وأما قوله ولو كان ١٦٩ المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل به أولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو أولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المتشكك لو قال لم لا يجوز أن تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى جزئياته لكان غير الشك الذي ذكره أولا حيث قال لم لا يجوز أن تنقسم الصورة العقلية الى أجزاء متشابهة اللهم الا ان نترك الشك الاول ونقول لم لا يجوز أن تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا بينا ان الجزئي الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران كلي بكلي مثل هذا النوع فانه انما يحصل من اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان واحد من ذينك الجزأين هو البسيط الذي كلامنا فيه

﴿المسئلة الثامنة﴾ في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول أربعة فصول

۞ (اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيأ فله أن يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل أيضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول

اللهم الا أن تكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك من مادة أو شئ آخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها امكان ذلك لها بالامكان وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا وبرهانه أن من يمتنع عليه أن يعقل غيره لم يمتنع عليه أن يعقل ذاته لكنه لا يمتنع عليه أن يعقل غيره فوجب أن لا يمتنع عليه أن يعقل ذاته بيان الشرطية أن كل من يعقل شيأ فانه يمكنه أن يعقل من نفسه أنه عقل ذلك الشئ وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيأ فانه يمكنه ان يعقل ذاته أما الصغرى فبديهية وأما الكبرى فلان علم الشئ بكونه عالما بشئ اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشئ انه علم أن ذاته موصوفة بانها عالمة بشئ وكل من علم اتصاف شئ لشئ فلا بد وأن يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشئ يجب أن يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع أن يعلم كونه عالما بشئ وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق الشرطية وأما بيان صدق المقدم هو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح أن تكون معقولة وكل ما صح أن يكون معقولة وحده صح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما صح أن يعقل مع غيره صح أن يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على أن تعقل الاشياء يستدعى حصول ماهياتها فى العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية أخرى فتكون تلك الماهية بحيث يصح أن يقارنها ماهية أخرى اما أن يتوقف على حصولها فى الجوهر العاقل أو لا يتوقف والاول محال لان حصولها فى ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حلولها فى ذلك الجوهر مع أن ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان

وجود الشئ متأخر عن صحته وجوده لان صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت أن صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة تلك الماهية المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المجرد فى ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت فى العقل أو فى الخارج فانه يصح أن يقارنها غيرها ولا معنى للعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة فى الخارج فانه يمكن أن يقارنها الحقيقة سائر الماهيات المجردة ثبت أن كل مجرد فانه يمكن أن يعقل غيره هذا تمام هذه الحجه ولقائل أن يقول أما قولكم أن كل من يعقل من نفسه أنه يعقل غيره فانه يجب أن يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر أصولكم لانا نحمل الانسان الكلى على زيد وعمرو فانه يمكننا أن نحكم بان زيدا انسان وليس يفرض مع أنه ليس ههنا شئ واحد يكون مدركا للانسان الكلى والانسان الجزئى الشخصى لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانيه فههنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره أما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك وحقيقة البارى تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية أو الاضافية واذا كان اعتمادنا فى صحة أن يقارن الماهية المجردة ماهية أخرى على انا نعقلها مع ماهية أخرى فحتى ثبت انا لم نعقل حقائق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح أن يقارنها غيرها فان قيل انه يمكننا أن نقيم الدلالة على انا نعقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه أن نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى على معنى أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة فى الموضعين ولا شك أن حقيقة الوجود متصورة تصورا أوليا فان كل أحد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذى هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب أن يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود البارى تعالى مساويا بالوجود الممكنات معلوما وماهية وجود الممكنات معلومة

من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل **قوله** (اللهم الا أن تكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شئ آخر ان كان) أقول قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشئ معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شئ يكون فى الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقهما وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ ومنيته أى ابتليته وقوله أو شئ آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** (فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته) أقول أى ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك

بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل أن يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم أن تكون حقيقة الباري تعالى معلومة لنا فنقول لا شك أن من جعل مفهوم الوجود في الواجب والممكن أمرا واحدا فزعم أن ذلك المفهوم غير مفارق في حق الباري تعالى لماهية أخرى بعد ان زعم أن الوجود أولى التصور لزمه القطع بان حقيقة الباري تعالى أولية التصور ولكن الشان في صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا للماهية اعتقاد باطل خطأ وتقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلاثة يعترف بان حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك أيضا فاي شيء يفهم ههنا أليست تلك المقدمات في انتاج شيء هم يعترفون بفساده ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح أن تكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح أن يكون معقولا وحده صح أن يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل شيأ آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ويتعذر أن يساعد على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يمكننا أن نفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس ببديهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح أن يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن أن تكون معقولة مع كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح أن يكون ماهيتها مقارنة غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ثم لئن وقعت المساعدة

على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع أن يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس أن يقال ان وجودها الخارجي يكون مانعا من ذلك وأما قوله لو وقعت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس مع أن حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم أن تتوقف صحة الشيء على وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشيء لغيره على أقسام ثلاثة أحدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا ما عقلنا شيئين عرفنا بذلك أنه يصح على ذينك الشيئين أن يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا رأينا شيأ حل في محل عرفنا بذلك أنه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا أيضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلاثة من المقارنة كانها أنواع مختلفة تحت جنس واحد وهو أصل المقارنة ثم لا شك أن الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب أن يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرها أن يقارن مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت الحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المعقولتين يقارنها في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد فاذا أردنا أن نبين أن صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت أن صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة أعني مقارنة المحل للحال ومعلوم أنه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تخصص الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على أن هذه الانواع الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام

الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتدبر الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول أن كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه أن كل مجرد ان أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل غيره بيان الشرطية أن كل من يعقل شيأ فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده يصح أن يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره

الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهيته عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل أن يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا أنه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب أن يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة على أن الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز أن يلزمه يمنع عن ذلك كما أن الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وأن تكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا أن فصله اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز أن تكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها أن يقارنها غيرها الا أنه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه بانا بينا أنه لا مانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكنا نعلم ضعف هذا الجواب ثم لئن وقعت المساعدة على أن كل مجرد فانه يصح أن يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم أنه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما عاقلا بل لو ثبت أن العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الآن الى شرح المتن أما قوله كل شئ يعقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله فالمراد منه أن كل من عقل غيره فانه لا يستحيل أن يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم أن على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا أنها تكون لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيا عقل بالقوة القريبة من الفعل أنه عقله فان من الاشياء ما يكون لفعله كونه عاقلا بالفعل المحض ويكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالبارى عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز أن يقال كل من عقل شيأ فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل بل يجب أن يقال كل من عقل شيأ فانه يمكن أن يعقل انه يعقل ذلك الشئ ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالبارى تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا وأما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه أن كل من عقل أنه يعقل غيره فقد عقل أن ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شئ بشئ فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا أن هذه المقدمة وان كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه واعلم أن على اللفظ استدراكا وهو أن قوله عقل منه لذاته توهم أن عقل الشئ لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان علمي باني عالم بشئ علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتي و بين العلم بشئ والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز أن يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل الواجب أن يقال علمي بكوني عالما بشئ يتضمن أو يلتزم علمي بذاتي وأما قوله فكل ما يعقل شيأ فله أن يعقل ذاته يتنتج كل ما يعقل شيأ له أن يعقل ذاته وأما قوله وكل ما يعقل شيأ فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان أن كل ما صح أن يكون معقولا فانه يمكن أن يقارن ماهيته ماهية معقول آخر وأما قوله ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة لعاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كل ما صح أن يكون معقولا في نفسه صح أن يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة وأما قوله فان كان ما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول فالمراد منه أنه لما ثبت أن المجرد لا يمتنع على ماهيته أن يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قائمة بذاتها وجب أن يصح عليها أن يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفنا في بعض الاحوال أن تلك الماهية يصح أن يقارنها سائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن أو في الخارج وجب أن يصح عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا أن تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني أو لا يمنع عنها الوجود الخارجي لانه أفرد فصلا للكلام في ذلك على ما سيأتي وأما قوله الا أن يكون ذاته ممنوعة في الوجود بعوائق أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شئ آخر ان كان فالمراد منه أن تلك الماهية يجب أن

وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره وأقول انه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا وجعل الجملة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح أن يعقل غيره بان قال أما قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان

بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه أن الحكم بان كل مجرد يصح أن يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدم الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعلقها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم أن ما يصح ان يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح أن يعقل وحده الا ويصح أن يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه أن كل مجرد فانه يصح أن يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وأما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة أحد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال قال وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولو سلمنا أن هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب أن اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب أن يطابق الخارج والا ارتفع الوثوق على أحكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا أن فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد

(وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل) أقول قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد

يصح عليها تلك المقارنة أبدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهي المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ وأما قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمن الشيء بل الواجب أن يقال ومن لوازم عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة معلولها (وهم وتنبيه ولعلك تقول أن الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل

فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل أمثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها الا هي بل القابل لهما جميعا وليس أحدهما أولى بان يكون مرتسما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) الشرح هذا شك أورده على قوله الشيء المجرد متى قارنه غيره وجب أن يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو أن الصورة العقلية المجتمعة في العقل كل واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع أن شيأ منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم التعقل هو المقارنة وأجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شيء منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل أمثال هذه الصور اذا قارنها صورة أخرى فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض أولى من العكس فلزم أن يكون كل واحدة منها مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى ومحلا لها وهو محال أولا يرتسم واحدة بالاخرى وهو ١٧٤ المطلوب بل الحق أن المرتسم بها باسرها هو المحل القابل لها فثبت أن تلك الماهيات متى كانت صورا موجودة في العقل فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى فلاجرم لم يكن شيء منها عاقلا للاخرى وأما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن أن تكون محلا لما يقارنها فلاجرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل أن يقول أما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى باولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما أولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين وأما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت الاستدلال المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة واذا ثبت أن تلك الصور متخالفة في الماهية لم يمتنع أن يكون بعضها أولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى أن البطء لما كان مخالفا في الماهية للحركة لاجرم كانت محلية الحركة للبطء أولى من العكس فهكذا ههنا ثم لئن وقعت المساعدة على أنه يمتنع على تلك الصور أن يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شيء منهما كون المقارن عاقلا واذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما تكون موجودة في الخارج وهي حينئذ يمكن أن تكون محلا لسائر الماهيات فلا جرم أمكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه أن يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بان عند حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ولولا أن المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط أصل الدليل على ما مر

عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم ❁ قوله (فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها الا هي بل القابل لهما جميعا فليس أحدهما أولى بان يكون مرتسما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) أقول والجواب أن تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة غيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيها وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه أي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام أن يتصوره ويعقله فاذن

الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشئ عاقلا فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور والمعقولة الحالة فى شئ واحد لا يمكن أن تكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور للاشياء يختلف بالماهيات فاذن هى مختلفة وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية أولى والجواب أن يكون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالماهية أما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد أيضا بل كان البطء أيضا محلا لها بل انما هى محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن أن يقال أحد المعقولين مع تساويهما فى النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها الا ان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب أنه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان أحد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك أشار بقوله لكن المعنى الذى كلا منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب مافرضناه واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول فيه على كل ما لا يكون مستقلا لمطلقا بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها واعترض أيضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط أصل الدليل والجواب أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى غير مجرد بل مع الغواشى الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لكون هذه الصورة أيضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة المجردة ۞ (وهم وتنبيه أولعلك تقول أن هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة تعقله) أقول لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين أحدهما أن يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثانى أن يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها فى العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التى لا ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجى يقدح الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التى

(وهم وتنبيه أولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة تعقله

تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين أورد هما جميعا ۞ قوله (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما أن يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما أن لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة أقسام لانه اما أن يحصل مع المقارنة أو بعدها أو قبلها اما القسم الاول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا وأما القسم الاول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب أن يستعد أولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول وأما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل أيضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها وأما القسم الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك أيضا ونرجع الى المتن فقوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل أو في الخارج وقوله (وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو أيضا مقارنة الماهية لمعقول ۞ وقوله (فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون لم يكن استعدادا للشئ حتى حصل فاستعد له) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتجوز لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب وقد احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله (أو لم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث) اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل ۞ قوله (وهذا كله محال) تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة وقوله (فيجب اذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية) اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض مايقارن تتلو المقارنة الاولى) اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب ۞ قوله (وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر) تقريره أن يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان

عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعدادا للشئ حتى حصل فاستعد له أو لم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وجد وهذا كله محال فيجب اذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض مايقارن تتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي) التفسير هذا شك أورده على قوله ان الماهية لما صح عليها أن يقارنها غيرها حين كانت عقلية وجب أن يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك أن هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احداهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز أن يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعا منها فلاجرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودة في الخارج ثم أجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية أن يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية أو لشئ من لوازمها كانت حاصلة لها سواء

كان في الذهن أو في الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هـذه المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له أو لم يكن استعداد الشئ وقد يكون ذلك الشئ وجد وهذا كله محال وتفسير هذه الالفاظ أنه اذا لم يحصل صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة لزم أحد أمرين باطلين أحدهما أن يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل للشئ الا بعد وجود ذلك الشئ وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لان الحصول سابق على الامكان وثانيهما أن لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا أيضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح الحدوث بقي ههنا بحثان الاول ان قوله هـذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطة بطرفي النقيض ولكنه في قوتها فانه يقال هـذا الاستعداد لتلك الماهية اما أن يتوقف على حصولها في العقل أو لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل أو في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انه لما أبطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان أنه لا يجوز أن يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هـذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم أن ذلك يحتمل وجهين أحدهما أن يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها أن يقارنها صورة أخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل لزم تأخر الصحة عن الوجود أو لزم نفي الصحة وثانيهما أن يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لا يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحالان فأما الاحتمال الاول ١٧٧ فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولهما في ذلك المحل تأخر الصحة عن الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هـذا

كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا للفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عندها كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب أن معنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لوجود هـذا المانع لا مع كونه على طبيعته

الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هـذا الاحتمال وأما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب أما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما أنه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو أن لا يتوقف هـذا النوع من المقارنة أعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة أن يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للحال على ما قررناه مع أنه لا مطلوب الا ذلك وأما قوله بلى لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تلو المقارنة الاولى فالمراد منه أن حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا بلى من الجائز أن يكون استعداده لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل أن العلم بالنتائج بواسطة العلم بالمقدمات الا أن ذلك غير قادح في مطلوبنا وأما قوله وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم أن المراد منه جواب عن شك يمكن أن يذكر وبيان ذلك الشك هو أن يقال هب أنه يقرر لكم أن الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا أن ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل أن يوجد هو بعينه في الخارج فلا يمكنكم أن تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب أن يصح عليها تلك المقارنة بل أكثر ما في الباب أن تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشئ حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ما تكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم آخر الامر الا بالبناء على أن حكم الشئ حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو

الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والاصح أن ينقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشئ مستعد الشئ كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشئ فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي فاجاب عنه بان سلم أن الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وأن ذلك الاستعداد حاصل له أبدا ولكن المستعد له انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له أبدا فلان نعترف بذلك في الطبيعة النوعية أولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة الصهال للحيوان الذي هو حصة الانسان بعد أن كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا

قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز أن تكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة أن يقارنها شئ من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى أنه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز أن يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع واعلم أنا انما بينا أنه لا مانع الا المادة بالبناء على أن الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ما عرفته

الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه أي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية أولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال أولى من غيرها ۞ (تنبيه انك اذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شئ مما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته) أقول هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة ۞ قوله (وكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل) أقول قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان يجب له مامن شأنه لان المقتضي لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغير ويتبدل فاذن يجب أن يكون ماهو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له مامن شأنه لوقوف مامن شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس ۞ (تنبيه لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل) ومعناه ظاهر

۞ (تنبيه انك اذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شئ من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته وكل مامن شأنه أن يجب له مامن شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل) الشرح لما فرغ من بيان أن كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه أن يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك أنه لو ثبت كل مجرد فانه يجب أن يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك أن هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه اشارة

القسم الثالث في أحكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات على النفس قال لما أورد فيما مضى من هذا النمط من أحكام القوة المدركة ما رآه لائقا بهذا الكتاب انتقل الآن الى بيان أحكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه أربع مسائل المسئلة الاولى في أقسام القوى النباتية فصل واحد ۞ (تنبيه لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل

۞ (اشارة أما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء) أقول يريد أن يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم أن النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث أيضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى أن تشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص أما فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخيرات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى أن يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان أفعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة الغذاء ۞ قوله (لتحال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل) اشارة الى غاية فعل الغاذية ۞ وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل المنمية ۞ قوله (أو ليختزل من ذلك فضل بعد مادة ومبدأ لشخص آخر) اشارة الى غاية فعل المولدة ۞ قوله (وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى ۞ قوله (أولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى أن تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثفل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالهما والى خوادمها الاربع بحسب أفعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره ۞ قوله (والثانية القوة المنمية الى كمال النشو) أقول لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء أهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة ۞ قوله (فان الانماء غير الاسمان) أقول النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه أحيانا فيها ويوافقه أحيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن ۞ قوله (والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) أقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى أجزاء مختلفة

اشارة أما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل أو ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود ومحفوظ في أجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق أو ليختزل من ذلك فضل بعد مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلاث أفعال لثلاث قوى أولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى أن تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الى كمال النشو فان الانماء غير الاسمان والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما

لكن النامية تقف أولا ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف أيضا وتبقى الغاذية عمالة الى أن تعجز فيحل الاجل) التفسير القوة النفسانية المحركة اما أن تكون للاجسام العنصرية أو للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما أن يكون تحريكها من غير شعور أو مع شعور والاول يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعة والمقصود من هذا الفصل شرح أقسامه وهى ثلاثة أحدها القوة التى يكون المقصود من أفعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من أفعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من أفعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهى التى تتصرف فى مادة لتحيلها الى مشابهة المتغذى واعلم أن الغذاء الحقيقى هو الدم ومادة الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف فى مادة الغذاء أعنى فى المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها أربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة المهرية والدافعة للثفل وأما القوة الثانية فهى المنمية وهى تزيد فى جواهر الاعضاء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المتغذى فى الاقطار يتم بها الخلق وفرق بين الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو وأما القوة الثالثة فهى المولدة وهى التى تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقى وتجعله مادة ومبدأ الشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول أما القوة المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف أولا ثم تقوى المولدة ملاءة أى زمانا طويلا وتبقى الغاذية عمالة الى أن يعجز فيحل الاجل والوجه فى عجزها انها لا تفى أو بايراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضروريا واعلم ان لنا فى هذه القوى الثابتة أبحاثا عميقة لخصناها فى الملخص المسئلة الثانية فى القوى المحركة الاختيارية فصل واحد ۞ (اشارة وأما الحركات الاختيارية فهى أشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جلابة للضار

كالاعضاء وهى التى تسمى مغيرة أولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر ۞ قوله (لكن النامية تقف أولا) أقول الغاذية فى أول الامر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد أكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية ۞ قوله (ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف أيضا) أقول عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاءة أى حينا يقال أقمت عنده ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه أى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ تتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضا ۞ قوله (وتبقى الغاذية عمالة الى أن تعجز فيحل الاجل) أقول انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها * (اشارة وأما الحركات الاختيارية فهى أشد نفسانية) أقول يريد أن يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل أفعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح أحدهما وانما قال هذه الحركات أشد نفسانية لانها فى النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى أربعة مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهى الخيال أو الوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتتشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة فى الشئ اللذيذ أو النافع ادراكا مطابقا أو غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المنكر وهو الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة ولما كان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح أحد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله (ولها مبدأ عازم مجمع) اشارة الى الاجماع المذكور وقوله (مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل) اشارة الى المبادى البعيدة وقوله (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضار

أوالنافع الحيوانيين فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة بتلك الآمرة) التفسير مراتب الحركات الاختيارية أربع فان الانسان اذا عقل أو توهم أو تخيل أمرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا ولذيذا بحسب الامر فى نفسه أوفى اعتقاده انبعث الشهوة حينئذ وهى قوة جالبة للنفع وان كان ضارا أو مؤلما اما بحسب الامر فى نفسه أوفى اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذى ثم يتبع أيهما كان أعنى الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوى المبثوثة فى العضلات لتلك الاعضاء وبواسطتها تتحرك الآلات فاقرب المحركات القوة العضلية ويليه الاجماع والعزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل أو التخيل أو التوهم وللناس فى كل واحد من هذه المراتب اختلافات أما المرتبة الاولى وهى القوة المبثوثة فى العضلات فمن الناس من أنكرها وزعم انه لامعنى لهذه القوة الا المزاج المعتدل الذى للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان المزاج لامعنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لامحالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج وأما المرتبة الثانية وهى الاجماع فمن الناس من أنكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا أو تخيل ذلك أو توهمه فانه يكفى ذلك فى تحريك القوى المبثوثة فى العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة وأما المرتبة الثالثة وهى الشهوة والغضب فمن الناس من أنكرها وزعم انه لامعنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة وان كان لايشتهيه وأما المرتبة الرابعة فهى الشعور بكون الفعل نافعا أو ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا أو غير مطابق وبعضهم يسمى هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا فى أنه هل من شرط الفعل حصول الداعى أى هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا أولذيذا فالاكثرون سلموا ذلك قالوا لان القوى المبثوثة فى العضلات صالحة للحركة وضدها فترجح أحد المقدورين على الآخر لابد فيه من مرجح وهو الداعى والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال ومنهم من قال لاحاجة الا هذا الداعى لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لابد وان يسلك أحدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هنالك ليفترسه السبع ومن المحال أن يسلكهما معا ومن المحال أن يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما فى جميع الامور فلابد وان يسلك أحدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا أمثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل فى استخراج مابه يترجح أحدهما على الآخر فنفرض الاستواء فى كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد الشيئين أمكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز أن يقال المرجح هو تعينه وتشخصه الذى لايمكن أن يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بماذكرنا ان الفعل لايتوقف على الداعى واعلم أن الكلام فى هذه المراتب الاربعة كثير جدا والمباحث فيها عميقة ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح المتن أما قوله وأما الحركات الاختيارية فهى أشد نفسانية فمعناه ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية فى عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية أولى أن تكون نفسانية لما انها لاتحرك الا مع الادراك والشعور وأما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهى العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور وأما قوله مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة وأما قوله ينبعث منها غضب أو شهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة وكأنه قال العزم يتبع الخيال أو الوهم أو العقل حال مايتبع أحد هذه الثلاثة الشهوة أو الغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال أو الوهم أو العقل وأما قوله فيطيع ذلك ما أنبث فى الفصل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة فاعلم ان معناه انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع الذى بينا شأنه وصفته فهذه القوى المنبثة فى العضلات واعلم ان القوة المحركة فى الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهى بالحقيقة كالآمرة ﴿المسئلة الثالثة﴾ فى ان الفلك متحرك بالارادة

أوالنافع الحيوانيين) اشارة الى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة والاجماع ۞ قوله (فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة) اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى أن هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادى الثلاث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية آمرة ولماذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق (اشارة الجسم

۞ فصل واحد ۞ (اشارة الجسم

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان يتحرك كواحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع أو المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور رغرض ما يوجب اختلاف الهيآت فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) التفسير لما تكلم في القوى النفسانية المحركة للاجسام العنصرية أراد أن يتكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع وأما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية وباطل أن تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع فلما كان

ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا أيضا الا انا نقول ذلك جائز في الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة أمرا لا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب في وقت متروكا في وقت آخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر وأما في الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال أيضا أن تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية

الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان يتحرك كواحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع أو المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور رغرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية ارادية) أقول يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيأ يتركه ولا يترك شيأ يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور رغرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها وهاربة عن حدود وأوضاع يطلبها لم يمكن أن تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل أن تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك وألفاظ الكتاب ظاهرة ۞ (مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك الانسان) أقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين أحدهما أن الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية أي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية أي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخص كولد آدم أو لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من

﴿المسئلة الرابعة﴾ في اثبات النفوس الفلكية أربعة فصول ۞ (مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان) التفسير لما بين ان حركات الافلاك ارادية أراد أن يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة أمرين أحدهما ان المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به أمرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك انسان وهذا أيضا ظاهر لا اشكال فيه

هؤلاء

۞ (اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان لحركات الافلاك مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما أن يكون نفس الحركة أو غيرها والاول باطل لان الارادة اما أن تكون جزئية أو كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال أول لكون وسيلة الى الكمال الثاني واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى الشيء آخر استحال أن تكون هي نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركة أمر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة أعني لابد وأن يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وأن يكون أيضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصي والا لكان اذا وصل اليه وقفت بل وضع معين كلي وكونه معينا لا ينافي كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهي متشاركة في المعينية ومتمايزة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين أمر كلي وهذا هو الذي أورده في المقدمة ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص أو لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة أمر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كلية ولقائل أن يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتي تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى وأما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه في ثلاثة مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل القول فيه وفي الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال وأما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية

هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران (اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) أقول يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة أو ارادة أو غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو أيضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا أن الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة ۞ قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية) أقول غاية الحركة اما أين معين أو وضع معين أو كيف أو كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله أولى لها من لا حصوله ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع أن تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وأيضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر أيضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية ۞ قوله (وتحت هذا سر) أقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته

أوصاحب ارادة كلية يتعلق بها البنال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر فى الفصل الرابع عشر من النمط السادس أيضا حين تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفى والرابع ذكر فى الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا فى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية ١٨٤ هى صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو جوهر مجرد غنى بذاته فى جميع كمالاته عن الفلك وأما النفس الناطقة وهى الجوهر الذى يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبراله ليستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء أنكروها وما قالوا بها والشيخ ميل الى اثباتها ثم انه فى هذا الموضع من هذا الكتاب قد أقام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية أمر كلى والمقصود الكلى يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى يستدعى ادراكا كليا فثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلى لا يحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسمانى ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شئ فانه لابد وأن يكون مستكملا بذلك الفعل على ما سنقيم الدلالة عليه فى أول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر أصل الدلالة ولم يتمها على التفصيل كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لاجرم أبهم القول فيه وذكر ان فيه سر لو

(تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهنالك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

المنطبعة فى مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذى يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل وان العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك فاذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها أن تعقل وتباشر التحريك لتكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به وأشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب فى أربعة مواضع وذكر فى جميعها أن ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا فى الموضع الرابع والاول فى هذا الموضع والثانى فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال وانما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية أوصاحب ارادة كلية يتعلق بها البنال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر الثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هنالك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا فى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر ﴿ (تنبيه الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده) أقول يريد أن يبين أن نفس الفلك التى هى ذات ارادة عقلية هى أيضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا أخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين أعنى ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى أن يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى أن يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم ﴿ قوله (والمريد من حيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهنالك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان

لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليـلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصـدو ربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ماتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كالا يمنع في الحركة ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصيص جزئي ونحن أيضا فـربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد

لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنـده) أقول هو ازالة شك يرد على ماذكره وهو أن يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حينئذ لانه يتناول أي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما أحس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو أمر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده ۞ قوله (وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ماتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة) أقول لما فرغ عن بيان المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر أن المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بها الى أجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما أن ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك أولا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية ۞ قوله (ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي) أقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر أن ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف أمر جزئي اليه ۞ قوله (ونحن أيضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يعقل ثم أتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادا لاجل المراد الاول) أقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا

الاول) الشرح لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي أولى من غيره فاما أن يحصل الكلي وهو محال أو لا يحصل شيء منها وهو المطلوب فثبت ان الذاتي الكلي لا يصدر عنه شيء جزئي وانه لا بد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل أن يقول ادراك الشيء المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين والنسبة بين الامرين لا تتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشيء وحصول أفعالنا متوقف على ايجادنا لها ونكون بنا اياها فلو توقف تكوينا اياها على شعورنا اياها من حيث انها هي لزم الدور فانها لا توجد الا بعد ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا عند وجودها فظهر مما قلنا لزوم الدور وأيضا فلانا اذا رجعنا الى أنفسنا واختبرنا أحوالنا علمنا قطعا انا متى حاولنا الحركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا ينافي الكلية فاما أن يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بهذا الاستقراء

والاختيار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه لا يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادثة فانها أمور حادثة فلا بد لها من أمور أخر حادثة جزئية أيضا ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما أن يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة أولا دفعة بان يكون كل سابق علة اللاحق وهو أيضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه بين الفلاسفة ولانه لو جاز أن تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز أن تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد مع الارادة الكلية للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز أن يقال ذلك السبب هو تخصيص القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه وهو أن الفلك يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركاته واذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية لحركة الفلك اذا أرادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل يجوز أن يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك لا بد وأن تكون جسمانية فلئن قلتم ذلك على مذهبكم المشهور من أن الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد قدحنا في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكن غير مستقيم على أصولكم وذلك لان غرض النفس من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم أن الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى المتشبه به فان ما لا يكون معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فلئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا أثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة أما اذا أثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول على هذا التقدير أيضا لا يندفع ما لم تتركوا مذهبكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وأن يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وأن تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست

مثلا كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم أتبعناها قضاء جزئيا هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب أن ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وأيضا نعلم قطعا أنا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب أن تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وأيضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم أورد المعارضة بان الارادات الجزئية أيضا أمور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان أيضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود

جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لا بد وأن تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الا بان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية أو يقال الادراكات الجزئية يصح على الجوهر المجرد أو يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات أو يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه وأي هذه الاقاويل ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من أقوالهم فهذا ما نقوله في هذا الموضع ولنرجع الآن الى شرح المتن اعلم أن الشيخ ماقرر في هذا الفصل الا أن الرأي الكلي لا ينبعث عنه فعل جزئي فأما قوله لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب فأما قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون الآخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل أن يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل أن يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست أمورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ماذكرتموه ثم لئن سلمنا أنه لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت وأما قوله ١٨٧ والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية

للموجود والجواب أن الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث ارادة أخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز أن يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سببا بتوسط كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا أن جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الى ليس يصدر بزعمهم من العقل

للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية فاعلم أن معناه انه أورد سؤالا على القاعدة المذكورة وأجاب عنها والسؤال أن يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية يكفي في أن يتناول الخبز واللحم الحاضرين وأجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلي يكفي في تناول الغذاء الجزئي بل الحيوان يتخيل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء وأما قوله وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء ان أي غذاء حضر بدلا عن الآخر لقام مقام الآخر في كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فأجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما تخيل غذاء جزئيا واراده الا انه لما أحس بغذاء آخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية أخرى به بعد ما قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد فمعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية وأما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة فمعناه أن التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا أي ربما انقطع فتنقطع الحركة هناك كمن أراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل شخصيا الا أن هذه التخيلات كأنها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما أن الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه التخيلات التي

هي حركات نفسانية أماقوله ولقائل هذا ماتتخصص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مرادكلي ولا يجب له تخصص جزئي فمعناه أن الارادة الكلية مالم تتخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مرادكلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل أن يحصل فيه تخصص جزئي وأماقوله ونحن فرعنا قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب أن يفعل ثم أتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا ان الشئ الفلاني ينبغي أن يفعل ثم نتبع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم نتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل لابد معها من الارادات الجزئية ولقائل أن يقول لانزاع أنه لابد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة أيضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها أن تكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية تتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته تكون ارادة للكلي لا للجزئي بل ارادة الجزئي لا يمكن أن تكون مؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشئ يستحيل أن يكون مؤثرا فيه ﴿موعدة وتنبيه أما

الشئ الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فوعد بيانه بعدما نحن فيه الا انك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شئ أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما أو تبديل حالة مما ملولة وازالة وصب ما فان النائم

الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضي الحركة وأما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على أصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين أن النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته ينحل بما مر ﴿موعد وتنبيه أما الشئ الذي يتشوقه الجرم الاول في الحركة الارادية فوعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شئ أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما أو تبديل حال مما ملولة أو ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه أيضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو في الشئ الضروري كالنفس أو في الشئ الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيأ مخيفا جدا أو حبيبا جدا فربما انزعج للهرب أو للطرب واعلم أن التخيل شئ والشعور بالتخيل شئ آخر وأنه هو ذا التخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لاجل فقد أحد الامرين﴾ أقول

يتخيل واعضاؤه أيضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو في الشئ قد

الضروري كالنفس أو في الشئ الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيأ مخوفا جدا أو حبيبا جدا فربما انزعج للهرب أو الطرب واعلم أن التخيل شئ والشعور بالتخيل هو ذا التخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لاجل فقدان أحد الامرين﴾ التفسير لما بين أن المقصود من الحركة الفلكية أمر سواها و بين أن ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات انما هو التشبه بالعقل المفارق وهذا انما يبينه في النمط السادس من هذا الكتاب لا جرم وعد بأن بيانه سيجئ فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في أن الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه أعادها ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم أو ظن أو اعتقد ان ذلك الفعل أولى له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شيدها بحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي أمور أحدها الافعال العبثية صادرة لا عن الداعي فانه لا منفعة للانسان في أن يعبث بالتبنة الملقاة في الطريق وان يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فأجاب بان في ذلك التعبث ضربا خفيا من اللذة وأما التعبث بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت أقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهي والنائم يفعل أفعالا من غير الداعي والجواب أن الافعال الصادرة عنهما لاجل أمور وهي اما لاجل تخيل لذة أو تبديل حالة مملولة أو ازالة

وصب ماء والنوم لا ينافي التخيل أو ان كان منافيا له فانما ينافيه النوم العرفي وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيأ فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات وأن يكون ذلك الفعل ضرورياً كالنفس أو بصير ضرورياً كمن يرى في منامه شيأ مخيفا جدا أو حبيبا جدا فربما انزعج للهرب أو الطرب وأما قوله واعلم أن التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب أن ينكر التخيل لاجل فقدان أحد الامرين فاعلم ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لا يتأتى بدون التخيل أو الظن أو العلم وأجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا أيضا كان ههنا السائل أن يقول لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حالة النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم انه لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله له لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وتذكر انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقدان هذا التذكر فقدان الامرين الاولين وبالله التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط

﴿ النمط الرابع في الوجود وعلله ﴾ التفسير لقائل أن يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه أنه لا يلزم من قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل أن يكون افتقاره الى العلة لا لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم أن المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية (ا) الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا (ب) تفصيل القول في العلل (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (ه) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه أنه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لا ضد له ولا ند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان أن اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور أجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية وأكثرها مما لا يتأتى الا بفصول وسيأتي على شرح كل واحد منها وكيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاء الله تعالى المسئلة الاولى في الرد على من زعم أن ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه أربعة فصول ﴿ (تنبيه انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان أو موضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك

قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس أيضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصو را على اثبات النفوس واقفا عليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه أولى فموعد بيانه هنالك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا أيضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز أيضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم أجاب عن شبهة لهم وهي أن العابث والساهي والنائم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه أو على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما أوضحنا والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ﴿النمط الرابع في الوجود وعلله﴾ الوجود ههنا المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك أو المحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزأ من ماهياتها بل انما يكون عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله ﴿ (تنبيه اعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك

ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي) التفسير والدليل على فساد قول من قال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا ولا متصورا هو أنا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما أن يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما أن لا يكون لها شيء من ذلك فان كان الاول لزم أن لا يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا أخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البحث والتفتيش قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير

قوله انه قد يغلب على أوهام الناس ١٩٠ أن الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على أوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بينا أن القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم وأما قوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون محسوسا حقيقة استحال أن يكون له وجود وأما قوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو بوضع كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فمعناه أن الشيء اما أن يكون جسما أو حالا فيه أو لا يكون جسما ولا حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهؤلاء قد اعترفوا بهذين القسمين وأنكروا القسم الثالث وأما قوله وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناها أن هؤلاء زعموا أن ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لانك اذا تأملت في المحسوسات عرفت أن فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل أن يقول الشيخ في هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين أن الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل أن القوم منعوا من وجود شيء غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت أمرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة أولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسائطه أيضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط شيء غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت أن ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا أن الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن لا تكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض

ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون فان كان بعيدا من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا أعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي) أقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم

(وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه) التفسير توجيه هذا السؤال أن يقال انكم ذكرتم أن القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما أمر مجرد عن جميع اللواحق

وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما أن يكون هيكلا مركبا من أعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس وأجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشترك في كونها يدا ومتباينة بالخصوصيات وحينئذ تقوم الحجة بتمامها في هذه الاعضاء (تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها) التفسير قال هذه حجة

مجراهم ممن بذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ماليس من شأنه أن يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ماهو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود أيضا حينئذ لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو اما جسم أو جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما أو جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا تكون هذه الاشخاص اناسا ثم ان كان محسوسا وجب أن يكون الاحساس به مع لواحق معينة كأين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع أن يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم أن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما (وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته أو تركته كالحال في الانسان نفسه) أقول هذا الوهم هو أن يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال مما يكون خروجا من المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه (تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها) أقول هذا تنبيه على أن في كل محسوس شيأ ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر

ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها أن من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا بمتوهم أيضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وأيضا فكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع أن العقل غير محسوس ولا متوهم وأما قوله ومن بعد هذه الاصول

الخ فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل وأما هذه الصفات الآخر فليس كذلك أى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيأ منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت أن فى الموجودات المحسوسة أمورا غير محسوسة فكيف بعكس الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات أصلا ﴿(تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) التفسير قوله كل حق ١٩٢ أى كل موجود وحاصله أن كل موجود فانك اذا أخذت ماهيته محذوفا عنها مشخصاته فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر فى كل الحقائق كذلك كانت الحقيقة التى هى علة جميع الحقائق أى علة وجود جميع الحقائق أولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية ﴿المسئلة الثانية﴾ فى تفصيل القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية وأحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة فى فصول ثلاثة من هذا الكتاب ﴿(تنبيه الشئ قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من أحدها وان وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) التفسير الشئ الذى يفتقر اليه الشئ اما أن يكون جزأ منه أو لا يكون فان كان جزأ منه فاما أن يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة المثلث واما أن يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع الثلاثة للمثلث وأما الذى لا يكون جزأ من الشئ فاما أن يكون مؤثرا فى وجود الشئ وهو العلة الفاعلية أو مؤثرا فى علية العلة الفاعلية وهى العلة الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقى فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته فاعلا بالفعل أمر معلل بذلك الغرض

على ذلك بل نبه أيضا على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى أن العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا على أن يكون محسوسا ونبه أيضا على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان أشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر وأما طبائعها فليس بمدركة باحدهما أصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فان ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى أولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة ﴿(تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل فى صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود فى الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشئ الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم أن مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق أى حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التى بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدأ الاول الذى يعطى كل ذى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود بما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة ﴿(تنبيه الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من أحدها وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) يريد أن يشير الى العلل وهى اما علل لماهية الشئ أو علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشئ بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشئ بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات أو بمباينتها والاول هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون عليته هو الايجاد نفسه أو كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل

(تنبيه اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان أم ليس بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود فى الاعيان) التفسير لما ذكر أن علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على كون

وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهيه واغا قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المتركبة وأيضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه ولبسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له فى الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع أورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق بعلة أخرى وأشار بعد قوله وتلك هى الفاعلية بقوله والغائية الى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول (تنبيه اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان أم ليس بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود فى الاعيان) يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده فى الاعيان كما أشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشئ اليها فى كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشئ اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل أعنى العلل الاربع المذكورة (اشارة العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها فى الوجود وهى علة الجمع بينها) لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود أراد أن يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احداهما بالاخرى واعلم أن المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد فى موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج فى وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثانى وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة فى هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها أو للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته واليه أشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه أشار بقوله أو لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هى علة للجمع بين المادة والصورة أعنى التركيب فتكون لذلك علة للمركب والى ذلك أشار بقوله وهى علة الجمع بينهما قوله (والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها) ماهية الغاية ومعناها أعنى كونها شيئا ما غير وجودها والمعقولات تنقسم الى مبدع والى

الماهية مغايرة الوجود احتج ههنا على ذلك بانك تعلم حقيقة الشئ عند شكك فى وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة فى هذه المسئلة قد ذكرها فى أول المنطق وذكرنا ما فيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة (اشارة العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها فى الوجود وهى علة الجمع بينها والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة لماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية علة لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها) التفسير الغرض من هذا الفصل أحكام الاقسام الاربعة من العلل فمن أحكام العلة الفاعلية أنها اذا كان الشئ مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة لجميعها أما الاول فالماهية فكما يقال

للبناء انه هو الفاعل للدار أى هو المحدث لصورتها فى مادتها والافعال البشرية كلها كذلك وأما الثانى فكالمفارقات التى هى علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن أحكام العلة الغائية أنها علة فى ماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة فى وجودها للعلة الفاعلية أما الاول فكما يقال فى البناء وأما الثانى فلان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا

أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل أن يقول قولك العلة الغائية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها أصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن أن يقال انها موجودة في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجودة في الخارج لان وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا أن يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في أول طبيعيات كتاب الشفاء وأما قوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم أن الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية أما القسم الاول فغاية فعله لابد وأن تكون حادثة فأما القسم الثاني فغايته لابد وأن لا تكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول وأما قوله وليست علة لعليتها ولا بعناها فالمراد منه أن العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل أن تكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) معناه ان كان في الوجود شيء هو علة أولى فهي علة لوجود كل شيء ولوجود علل ماهيات الاشياء أيضا وهذا ظاهر

المسئلة الثالثة في اثبات واجب الوجود

والكلام في هذه المسئلة تبنى على أمور أحدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان أن الممكن لابد له من مرجح وثالثها أن المؤثر لابد وأن يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور ههنا لعله سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا أو مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته) التفسير كل موجود اذا اعتبر حاله فاما أن يكون بحيث لا يصح

ظاهرة

تحدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون أن يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بأنهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها ولا أن يقال أنها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فان تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب أن الطبيعية ما لم يقتض لذاتها شيأ كان ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها (اشارة ان كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) العلة الاولى لا يمكن أن تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة أولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقق أي معلول كان في الوجود (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا أو مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه

العدم عليه لما هو أو يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم أن الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي وأما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل يصير واجبا أو ممتنعا فانك لو أخذته بشرط وجوده أو بشرط وجود سببه كان واجبا الا انه حال كونه موجودا يستحيل أن يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل أيضا أن يكون معدوما وحال كونه معدوما أو عند حضور سبب عدمه يستحيل أيضا أن يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو هو لا ينافي كونه واجبا أو ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح ﴿ (اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار أحدهما أولى فلحضور رشيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) التفسير لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في أن الممكن لا يوجد الا لسبب وبين ذلك بان أبطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن ما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء أحدهما أولى منها باقتضاء الآخر فثبت أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت أنه موجود بغيره ولقائل أن يقول ذكر تم في هذا الفصل أمرين أحدهما أن الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته والثاني أنه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وأن يكون وجوده من غيره أما الاول فمستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم واذا كان ١٩٥ الممكن معتبرا بذلك كان الاشتغال بان

الممكن لا يجوز أن يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان أن ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه وأما الثاني فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله أما بادعاء الضرورة أو بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيأ من ذلك ولعل الجواب أن هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه ﴿ (تنبيه اما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا) التفسير لما بين أن الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن السبب المؤثر لا يجوز أن يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى أول وذلك عنده ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا أقام الدلالة على أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره أيضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه أن ذكره في موضع آخر وهو أول النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم أن البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ أورد الوجه الاول أولا ثم أردفه الوجه الثاني وبيان الوجه الاول أن يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي باسرها ممكنة فلا بد من افتقارها الى موجود آخر فاذن لا بد من شيء تتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع آحادها واجب أن لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب ولتطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما أن يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود وتجب لغيرها فاعلم أن معناه انها ان لم تتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لا جرم

ظاهرة قوله فهو الحق بذاته أي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى ﴿ (اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار أحدهما أولى فلحضور رشيء أو غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان أن الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره أن الممكن اما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة الى غيرها أو لا تحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ أشار بقوله فليس تصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار أحدهما أولى فلحضور رشيء أو غيبته الى أن الحق هو القسم الاول ﴿ (تنبيه اما أن يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد

ثبوت احتياج الممكن الى الغير أن ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما أن ينتهى الى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب هى به قال الفاضل الشارح يمكن أن يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن أن يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول فى هذا الفصل وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ تحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها واجب أن يكون خارجا عنها وأن لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال أيضا هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى أول وذلك عندهم جائز ما أثبت أن السبب لا بد من وجوده من المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان فى عزمه أن يذكره فى أول النمط الخامس وأقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو أن استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب أن يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى أحدهما معلولا لما يتقدم عليه وفى الثانى علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى أول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى وأما الاعتراض المشهور وهو أن اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصلح فلفظى ينبغى أن لا يلتفت فى الابحاث المعنوية الى امثاله ۞(شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها) يريد أن بيان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعم مأخوذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج ۞ قوله (وذلك لانها اما أن لا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين أحدهما ما ذكره وأوضح فساده والقسم الآخر وهو أن يقتضى علة ينقسم الى ثلاثة أقسام لان علة الجملة اما أن تكون كل الآحاد أو بعضها أو شيأ خارجا عنها فقوله (واما أن يقتضى علة هى الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شئ واحد وأما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه أن كل الآحاد اما أن يراد به الجملة أو يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لا يكون علة لها والثانى باطل لان علة الشئ يجب ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم أن حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواع أحدها أن لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثانى أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث أن يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدأ فعل أو استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقسات والحاصل فى الاول هو شئ فقط والثانى هو شئ لشئ مع شئ وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ. ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شئ واحد ۞ قوله (واما أن يقتضى علة هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته أولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه

لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب فى حذف أحد جزأى المنفصلة وأما أن تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فتكون الجملة والآحاد مفتقرة الى شئ آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذى يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لا بد وأن لا يكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب (شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما أن لا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها واما أن تقتضى علة هى الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شئ واحد وأما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما أن تقتضى هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علته أولى بذلك

واماأن يقتضى علةخارجة عن الآحادكلهاهوالباقى) التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه لما قرر البرهان على الوجه الاجمالى شرع ذلك الوجه الاجمالى بهذا الوجه التفصيلى فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما أن تكون واجبة لذاتها أو لا تكون والاول باطل لان كل جملة فهى مفتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها غيرها فكل جملة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وأيضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكنا فثبت أن هذه الجملة ممكنة فهى اما أن تفتقر الى مؤثر أو لا تفتقر والثانى باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شئ من الممكنات الى شئ آخر ولو كان كذلك لكان التسلسل أيضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما أن يكون هو ذلك المجموع واما أن يكون سببا داخلا فيه واما أن يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشئ الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا فى نفسه وأما القسم الثانى فهو ينقسم الى أقسام ثلاثة لانه اما أن يكون المؤثر فى تلك الجملة كل واحد من آحادها واما أن يكون العلة واحدا منها غير معين أو يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثانى أيضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها الا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذى قبله والثالث أيضا

باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شئ خارج وهذا آخر ما قررناه فى هذا الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح

(اشارة كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة اولا للآحاد ثم للجملة فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) التفسير انا انما أبطلنا القسم الثالث من أقسام القسم الثانى وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر فى هذا الفصل ما يدل عليها وهى أن كل ما كان علة لجملة فاما أن لا يكون علة لشئ من أجزائها واما أن يكون علة لبعض أجزائها دون البعض واما أن يكون علة لجميع أجزائها فان لم يكن علة لشئ من أجزائها استحال ان يكون علة لان جميع أجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع أجزاء الشئ كان حصول ذلك الشئ واجبا فحينئذ يكون حصول ذلك الشئ غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز أن تكون أجزاؤها غنية باسرها عن العلة الا أن تلك الجملة لا تحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقرة الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع أجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت فى ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم تكن غنية عنها فى جميع أجزائها بل تكون مفتقرة اليها فى بعض أجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية وأما القسم الثانى وهو أن يفتقر بعض أجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا تكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط وأما القسم الثالث وهو أن تكون علة الجملة علة لجميع أجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ أن علة كل جملة فلا بد وأن تكون علة لجميع أجزائها

أن كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية ۞ قوله (واما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم (اشارة كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى علة أولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما ثبت أن كل جملة معلولات يفرض فهى محتاجة الى علة خارجة أراد أن يبين أن العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت أولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف أو بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة وأقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير

(اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة) التفسير ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب أن لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان أحد تلك الجملة لا يكون شيأ خارجا عنها واعلم أنه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف بمعنى فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف (اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية أو غير متناهية فلا يخلو حالها من أحد قسمين فاما أن يكون جميع آحادها معلولا أو لا يكون بل يكون في آحادها ما لا يكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو أن يكون في جملة آحادها ما ليس بمعلول والذي لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهي لا محالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا في اثبات واجب الوجود وقد بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور وهو أن يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا

شيء من آحادها والاشبه أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب أن تكون أيضا علة لآحادها أفرادا كما قدمناه (اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية أو غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة (اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات ألفها لانتاج المطلوب فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يخلو اما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة أو تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن تكون تلك الخارجية أيضا معلولة لان السلسلة المفروضة

واعلم أن الدور باطل والمعتمد في ابطاله أن يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل أن يقول اما أن نعني بتقدم العلة على المعلول التقدم لا بالزمان أو بالذات أو بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وأيضا فاذا انفكت العلة عن المعلول في زمان واحد جاز انفكاكها عنه في سائر الازمنة وما كان كذلك لم يكن علة للشيء وأيضا فاذا وجدت العلة في الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول في الزمان الثاني فتأثير العلة في المعلول اما أن يكون في الزمان الاول أو في الزمان الثاني فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا عن وقت وجود العلة وقد بينا أنه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان والثاني أيضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لا نعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى أنه لو كان شيآن كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ فرق بين التالي والمقدم أصلا بلى لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن الشأن فيه وأما الثالث فلا بد من بيانه ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكان في قولنا المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء كلام فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والانصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما تركه لذلك (المسئلة الرابعة) في وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضي الله عنه البرهان الذي تمسك الشيخ به في اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ أولا في تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان

﴿اشارة كل أشياء تختلف باعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فتكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما أن يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا أيضا غير منكر واما أن يكون ما تختلف فيه عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر﴾

التفسير الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالاولى ان كان شيئين أو أكثر فلا بد وأن يكونا متخالفين في هويتيهما وتشخصهما الا ان تشخص هذا لو كان حاصلا لذاك لكان هذا ذاك لا غيره هذا خلف الثانية أن الاشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاجناس العالية فانها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ١٩٩ كل أشياء فهي مختلفة باعيانها كما بيناه فاذا اتفقت في أمر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فتكون هوية كل واحد منهما مركبة مما شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما أن يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف أو بالعكس أو يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف أو بالعكس فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها فلنعتبر أحوالها فنقول أما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدا للآخر وانما أوجبنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما أن اشتراك المتماثلات فيه أيضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها وأما القسم الثاني وهو أن يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصلا معه أبدا ولو كان حاصلا معه أبدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل أينما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحال أن يتميز لاجله حيوان عن حيوان وأما القسم الثالث وهو أن يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو أن يكون ما به الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلناه عرفت ما في الكتاب فان ألفاظه في هذا الفصل بينة جلية

لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره واعلم أن الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ ﴿تنبيه كل أشياء تختلف باعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فاما أن يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما أن يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما أن يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما أن يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا أيضا غير منكر﴾ هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول أو بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد اجتمعا فيه أحدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أو لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما أن يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما أن يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا وأعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة

(اشارة قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) التفسير هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي أن ماهية الشيء يجوز أن تكون سببا لصفة من صفاته ويجوز أيضا أن تكون صفة لماهية سببا لصفة أخرى ولكن لا يجوز أن تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو أن يكون الشيء موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم أن الكلام في هذه المسئلة من أجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وأنا أشير الى النكت المعتبرة فيها وأحيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فأقول لا شك ولا شبهة في أن الله تعالى موجود فلا يخلو اما أن يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي والاول هو أن يقال وقوع لفظة الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بأمور الاول انا نعلم بالضرورة أن مقابل الانتفاء الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للانتفاء أمرا واحدا بل أمور كثيرة وذلك يقدح في العلم الضروري بأن قولنا الشيء اما أن يكون

واما أن لا يكون قسمة منحصرة الثاني وهو أنه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد وأن يكون مشتركا بين الاقسام فانه لا يصح أن يقال العين اما أن يكون ذكية وجاسوسا اللهم الا أن يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد أمرا معنويا مشتركا لان كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامرين والثالث وهو أنا اذا أقمنا الدلالة على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم لو تشككنا في أن ذلك الموجود واجب أو ممكن أو جوهر أو عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد من الاجسام في قطعنا بأنه موجود ولو اعتقدنا أنه واجب ثم تشككنا في أنه ممكن فانه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا أن كونه موجودا أمر مشترك بين جميع هذه الاقسام والا لوجب أن لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو أن من قال بان الوجود أمر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات علمنا أن الوجود غير مشترك الخامس انا كما نعقل في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز أيضا انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى أن لا يقطع بتماثل شيء من الاشياء أصلا السادس وهو أن رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع أبياته لفظة الوجود لاضطر كل أحد الى العلم بأن القافية مكررة ولو جعل قافية جميع أبياته لفظة العين مثلا بحيث يكون اللائق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا أن العلم الضروري حاصل للكل بأن المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به في الصورة الاخرى فهذا جملة ما ذكره في ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول لو ثبت أن وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث

بالاعتبار المذكور فيه وأما العرض فلا يخلو أيضا اما أن يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية أو بالعكس ووجوده أيضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق (اشارة قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود

اقول

انه وجزؤ دوحينئذ لايخلوا اماأن يكون وجود الله تعالى مغايرا لماهيته أخرى واما أن لا يكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثانى مذهب أكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى والشيخ أبطل هذا القول بالدليل المحكى ولا بأس بان نعيده مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته تعالى ولا تتقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولا بدله من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته أو غيرها والثانى باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفادا من شيء آخر لكان البارى تعالى معلولا مفتقرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول أيضا باطل لأن ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة أن العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ماعول الشيخ عليه فى ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذى اختاره الشيخ من أن وجوده تعالى يساوى وجود الممكنات فى كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه أدلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول أن الوجود الذى هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما أن يقتضى أن يكون عارضا للماهية أو يكون غير عارض لها أو لا يقتضى ولا واحدا من القيدين فان اقتضى أن يكون عارضا للماهية وجب فى كل وجود أن يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل أينما حصلت فيلزم أن يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى أن لا يكون عارضا لشيء من الماهيات وجب فى كل وجود أن لا يكون عارضا لماهيته فوجب أن لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف بالاتفاق وأيضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب أن تكون موجودة بوجود

أقول هذا مقدمة أخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ماهى الفصل سببا لصفة أخرى هى الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ماهى الخاصة سبب لصفة هى خاصة أخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهى العرض سببا الصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا أن سائر الصفات انما توجد لسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات أمرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب أيضا عارض لماهيته فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن أنه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الموجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظى ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة انما تقع عليها لا بالاشتراك اللفظى وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد فى الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على أشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذى المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على مالا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو أمر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان أنواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامى لها بالتفصيل يقع على كل

هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي أبطلناه وأما ان قيل الوجود لا يقتضى أن لا يكون عارضا للماهيته ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو أن الحكماء اتفقوا على أن العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا أوليا وهذا يقتضى أن تكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي أبدا عليه يعولون وبه يقولون في أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا أيضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب أن يكون الوجود مغايرا للحقيقة والا فما الفرق الثالث وهو أنه لو لم تكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود مع سائر القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها واذا اخرجت تلك القيود السلبية عن أن تكون معتبرة في علية الممكنات كانت عليتها للممكنات ليس الا ذلك الوجود فاذا كان ذلك الوجود مساويا لوجود سائر الموجودات بل يلزم أن تكون سائر الموجودات مساوية لوجوده تعالى وعليته للممكنات فيلزم أن يكون وجود كل شئ مساويا بالذات لله تعالى في صفاته وأفعاله الرابع هو أنهم اتفقوا على الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر أفرادها وبهذه المقدمة استدلوا على اثبات الهيولى للافلاك وعلى ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ على ما قررنا هذين المقامين فيما مر وبها استدلوا أيضا على فساد القول بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت الابعاد في بعض المواضع الى المادة وجب افتقارها اليها أبدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود مجرد فاعضه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز أن يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عارض مفتقر الى الماهية محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث يكون أقوى الموجودات وأشدها قياما بالنفس فاما الجهة التي عول

الوجود

جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة وبالسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل لا أقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات أعني انه أيضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ماتحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد واذا أوردها هنا شبهه مفصلة وأشير الى وجوه انحلالاتها أقول فمن شبهه التي زعم انه أبطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهية قوله لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضى اما عروض الماهية أولا عروضها أولا يقتضى شيأ منهما والاول والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منفصل بجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته بمامر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوى مع أن نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة أو استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وأيضا لو كان الوجود متساويا على ما تحته لكان المحتاج الى سبب يقتضى العروض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على أن الحق ما ذكرناه أولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم أولي التصور فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصرحون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب أن الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أولي التصور وادراك اللازم لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا لا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد

الشيخ عليها في بيان أنه لا يجوز أن يكون وجود الله تعالى زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان أريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى أن العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي أن المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة أخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان أريد بالتقدم أمر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن أن يكون مصدقا به الثاني انا نزلنا من هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى أن ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وأيضا فالشيخ ذكر في أول هذا الفصل من هذا الكتاب أنه قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه مسلم أن العلة هي نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم أن تكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة في الوجود كما أنه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق أن الماهية من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر في الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة ويجب أن يعلم أنه لا يمكن أن يحصل في هذه المسئلة قول وراء

الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في عليه وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب أن حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزأ وفي وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن يختلف مقتضياتها أعني العروض للماهية واللاعروض والجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطئ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة أخرى والجواب أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وأيضا أن التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان أعني وجودها شرطا في صدور وجودها أعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب أن كلامه هذا مبني على تصوره أن للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل أيضا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل أن الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة أو

معدومة والجواب أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود هى هى محال فضلا عن أن تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل فى هذه المسئلة التى هى أعظم المسائل الالهية شأنا فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه كان التنبيه على مزال أقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره ۞ (اشارة واجب الوجود المتعين) هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ الغير المتعين لا يوجد فى الخارج وما لا يوجد فى الخارج يمتنع أن يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود أما القسم الاول فيقتضى أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه أشار الشيخ بقوله ۞ (ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره) وأما القسم الثانى فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون اما لازما لتعينه أو عارضا له أو معروضا له أو ملزوما له وهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم أشار بقوله (وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) ثم شرع فى تفصيل الاقسام فبين أن القسم الاول وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما أن يكون ماهية أو صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة أخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك فى الفصل المتقدم وذلك معنى ۞ قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره أو صفة وذلك محال) واعلم أنا بينا أن اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم أو جزؤه علة أو معلولا مساويا للازم أو جزء منه أو كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن أن يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثانى وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره أولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض والتعين معلول أيضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى ۞ قوله (وان كان عارضا فهو أولى بان يكون لعلة) ثم أشار الى القسم الثالث وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان ما يتعين به عارضا لذلك) وبين أن هذا القسم أيضا محال لانه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه أشار بقوله فهو (لعلة) ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو يكون بسبب بعين آخر خصصها أولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه أشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده وهذا محال) ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة أى علة التعين

المذكور

الاقوال الثلاثة التى ذكرناها ويجب أيضا الاحتياط فى تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر ليتضح الكلام فى هذه المسئلة سريعا ۞ (اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره أو صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو أولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال

وان كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلام منافي ذلك وباقي الاقسام محال) التفسير قال رضى الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع الآن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذي شارك به الآخر ومن التعين الذي به امتاز عن الآخر وعند ذلك تفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى وأحدها أن يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا أنه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية أخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على ما مر وأما القسم الثاني وهو أن يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضي أن يقال اينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا وأما القسم الثالث والرابع أن يكون الوجوب عارضا للتعين أو يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة وأقربها أن كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه أو في تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات و يقتضي امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولقائل أن يقول أما ماذكرتموه في افساد القسم الاول من أن التعين لو كان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم لئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الوجوب وصف سلبي و بتقدير أن يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على أن الوجوب وصف ثبوتي أمران الاول أن الوجوب مناقض للامتناع الذي هو أمر عدمي ومناقض العدم ثبوت فالوجوب أمر ثبوتي الثاني وهو أن الوجوب عبارة عن تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدما والعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متأكدا

بمنافيه ومناقضه وهو محال والجواب عن الاول أن الوجوب كما أنه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان عدميا مع أنه ينافي الامتناع الذي هو أمر عدمي فحينئذ يكون المنافي للامر العدمي عدميا أيضا و يبطل دليلكم وان كان وجوديا مع أن الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للوجودي عدمي فيلزم أن يكون الوجوب عدميا والثاني أن قولكم الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته و يمتنع زواله ثم زعمتم أن هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيأ آخر فافيدوا تصوره ثم التصديق به ثم لئن سلمنا أن ماذكرتموه يدل على كون الوجوب أمرا ثبوتيا لكن ههنا ما يدل أيضا على كونه عدميا من وجوه الاول أن الوجوب لو كان أمرا موجودا لكان اما أن يكون واجبا أو لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب أن يكون وجوبه صفة أخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز أن يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير كونه موجودا مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته و وجوده واذا كان كذلك وجب أن يكون وجوبه مغاير الماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لا محالة والثاني أن الوجوب لو كان أمرا ثبوتيا لكان اما أن يكون نفس الذات الواجبة واما أن يكون جزأ داخلا فيها أو أمرا خارجا عنها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه أمرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل أما أولا فلانا نصف الذات بالوجوب و وصف الشئ بنفسه غير معقول وأما ثانيا فلان المعقول من الوجوب هو كون الشئ واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي أن لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزأ منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم الثاني أيضا باطل لان الوجوب أيضا يكون جزأ من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل

المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني أن يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك أشار بقوله (وان كان عروضه بعد تعين أول سابق فكلام منا في ذلك) كالكلام في التعين الذي سبق و بقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو أن يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو أيضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه أشار بقوله (و باقي الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين

أن تكون مركبة وأيضا فلا يخلو إما أن يكون بين هذين الجزأين ملازمة أو لا يكون فان كان الاول فاما أن يكون الوجوب لازما للجزء الآخر أو بالعكس والاول باطل لانه مالم يجب الجزء الاول لم يجب به غيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشئ نفسه وقد أبطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما أن يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذى سيأتى الكلام عليه واما أن يكون وجوبا آخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثانى وهو أن يكون الجزء الآخر لازما للوجوب فهو أيضا باطل لانه مالم يكن الوجوب الذى هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما أن يكون نفسه أو غيره والكلام فيه مامر قبله واما ان لم يكن بين الجزأين ملازمة فان كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود أكثر من واحد وهو يبطل أصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب هذا خلف فثبت أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزأ من ماهية الواجب وأما القسم الثالث وهو أن يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا بوجوب سببه فلا بد وأن يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلاثة ثبت أن الوجوب لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة فى الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات فى الماهية قد تشترك فى ٢٠٦

السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين يفرضان فانهما يشتركان فى سلب كل ماعداهما عنهما لامحالة وان كان الاشتراك فى السلوب يقتضى الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال هب أن الوجوب أمر سلبى لكنا نقول لا بد وأن يكون بين هذا الامر السلبى وبين التعينات التى بها يخالف كل واحد منهما الآخر ملازمة فاما أن يكون السلب ملزوم التعين أو التعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبى نفى محض وعدم صرف ومعلوم أن الاعتبار الذى ذكره لا يجرى فيه ثم لئن سلمنا أن الوجوب وصف ثبوتى لكن لا نسلم ان تعين كل واحد من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتى وبيانه من وجوه الاول أن التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل واحد من أفراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز أن يكون التعين متعينا بنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه ثبوتيا اما أن يكون تعين زيد هو تعين عمرو أو غيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ نختار من الدلالة المذكورة فى التوحيد القسم الثانى وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم انه أينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لا يلزم نفى التعدد كما فى هذا الموضع وأما الثانى وهو أن يكون تعين زيد مغاير التعين عمرو فالتعينان متشاركان فى أصل ماهية التعينية ويمايز كل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضى أن يكون تعين المتعين زائدا عليه ويلزم التسلسل والثانى وهو أن التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك الغير فى الخارج ووجود ذلك الغير فى الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد فى الخارج فان كان تعين ذلك المعين فى الخارج هو التعين الاول والذى فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده فى الخارج ولا يوجد فى الخارج الا بعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا آخر لزم أن يكون لشئ تعينان فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان

استحالة القسم الثانى المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره أحد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له وأورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله أو صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو أولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا فقد تم فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلا منافى ذلك تكرار القسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هنالك قسم يحمل عليه قوله وباقى الاقسام محال ولا اشتباه فى أن ماذكرناه أشد انطباقا على متن كلامه والله أعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر أيضا أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين أمرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط أصل الدليل ثم أطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات أوردها على اثباتهما كذلك والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية

الكلام فى كيفية انضمام التعين الثانى اليه كالكلام فى كيفية انضمام التعين الاول اليه و يلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت أن تعين الشئ لايجوز أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منهما لان الاختلاف فى الامور السلبية لايوجب الكثرة على مامر لايقال هب أن الوجوب والتعين أمر سلبى لكن لابد وأن يكون بين الوجوب و بين التعين ملازمة فاما أن يكون الملزوم هو الوجوب أو التعين و يعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف و نفى محض فكيف يعقل فيه ماذكرتموه ثم لئن ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم أيضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى تشارك الممكنات فى الوجود وتمتاز عنها بتعينها وتشخصها ومابه الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذى تشارك غيره فيه ومن التعين الذى امتاز عن غيره فيه فاما أن يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة أولا يكون فان كان فاما أن يكون الملزوم هو الوجود فيلزم أن يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما أن يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا و يعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لايقال لانسلم أن واجب الوجود يساوى الممكنات فى الوجود ولئن سلمنا ولكن لانسلم أن التعين أمر زائد لانا نقول اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وأيضا فلو جاز أن يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك

اللفظى فلم لايجوز أن يكون الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظى وحينئذ يندفع أصل الحجة وعن الثانى انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل أصل حجتكم وههنا أسئلة أخرى ولكن فيما أوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره) فاعلم أن هذا هو القسم الثانى الذى جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم أن يقال اينما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لاغير واما قوله (وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم أن المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الواجب معروض ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وأن يكون معلول سبب منفصل لزم أن يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما يتعين لسبب منفصل هذا خلف وأما قوله (وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره أوصفته وذلك محال) فاعلم أن المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما أبطل ذلك بانه لو كان الوجوب معلولا للماهية لكان متأخرا عنها بالوجود فتكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال وأما قوله (وان كان عارضا فهو أولى بان يكون لعلة) فاعلم أن هذا هو القسم الرابع وهو أن يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولاشك فى فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلاثة وبه تم الدلالة وأما قوله (بعد ذلك وان كان ماتعين به عارضا لذلك فهو لعلة) فاعلم أن هذا هو القسم الثانى الذى ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر فى ابطاله الا أن قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه أعاد هذا الكلام مرة أخرى و زاد فى بيان ابطاله بان قال ان الذى جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما أن يكون علة لتعينه الذى به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ تكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال واما أن تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا فى ذلك التعين السابق وباقى الأقسام الأخر

عقلية حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولاضار لان الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود بل تكلم وفى واجب الوجود الذى لايمكن أن يقال انه سلبى وأما التعين فلاشك فى أن الطبيعة الواحدة لايمكن أن تتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت أن تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجىء بيان تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينات واختلفت بتعينات أخر غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لايشترك فى شئ ومن حيث يشترك فى شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة مايحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ أيضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول أو بانفسها كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة يصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير أشخاصا ولاتحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض أمرا سلبيا لما كان عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيأ عدميا وأمثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن أن تكون عوارض والكلام فى تحقق هذه الامور وأمثالها يستدعى طولا لايليق أن يورد فى أثناء مالايتعلق بها على طريق الحشو وأما قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود و يباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس

محال فاعلم أنه لو ذكر هذا الكلام حينما تعرض لابطال القسم الثاني لكان التقسيم أقرب الى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود أيضا ﴿ (فائدة علم من هذا أن الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف لعلل أخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا وأما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين تعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه) التفسير قال رضي الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان أينما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها أي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص واحد وأما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وأن يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا بعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم تكن الا تغاير القوابل فحيث لا يحصل تغاير القوابل لا يحصل ٢٠٨ التغاير بين الامور الحالة ولقائل أن يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها و بيانه هو أن تلك المحال أيضا متغايرة متماثلة فوجب أن يكون للمحال محال آخر الى غير النهاية ولا دافع لذلك الا أحد أمرين أحدهما انتهاء المحال الى مالا يوجد لكل واحد منها ما يغايره وهو مستبعد جدا لانه يلزم أن لا يوجد جسمان متماثلان قط ويقتضي صحة القول بمذهب ذيمقراطيس في الاجزاء التي لا تتجزأ وقوعا وان كانت تتجزأ وهما والآخران تعلل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانا وعللنا مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه ان لولا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا أن الامر لا يكون الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لا تتمشى على أصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع أن الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل أن يكون شخصها في نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات أخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا يقولون به واعلم أن غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب أن الحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون جنسا تحته أنواع أو نوعا تحته أشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعا تحته أشخاص لان أشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة أن تكون مادية استحال أن يكون الواجب نوعا تحته أشخاص

أيضا بشئ لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركه الا في العبارة على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه ﴿ (فائدة علم من هذا أن الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل أخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا وأما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجري مجراه) أقول قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلة انما تكون للمادة أو بسببها فاذن مالم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص أما اذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق نوعها أن يوجد شخصا واحدا ولم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وأفاد الفاضل الشارح أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعا الاشخاص و بيانه أن الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي أن التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب أن يكون ماديا فان أضيف الى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادي نتج أن واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص وأما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال أخر وتسلسل فالجواب عنه أن الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في

﴿ (تذنيب قد حصل من هذا أن واجب الوجود بحسب تعين ذاته وأنه واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه) التفسير قال رضى الله عنه هذا الكلام غنى عن الشرح المسئلة الخامسة فى تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم أن الشيخ انما أخر هذه المسئلة عن التى قبلها لافتقارها اليها على ما سيأتى ان شاء الله تعالى بيانه واعلم أن الكثرة الواقعة فى الشئ تارة تكون حسية كتألف الجسم من أجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم الهيولى والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركب ثم أردفه بالبراهين الخاصة ﴿ (اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما الواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ٢٠٩ أن كل ماهية متركبة عن أمور فانها مفتقرة الى كل واحد من أجزائها وكل واحد من أجزائها غيرها فكل ماهية متركبة فهى مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية متركبة فهى ممكنة ولا شئ من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا أصلا لا يقال لم لا يجوز أن يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من أجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجى وذلك لان أجزاءها واجبة ويلزم من وجوب أجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقى معلولاته وذلك الجزء

﴿ ٢٧ الاشارات ﴾ الواحد البسيط كان الشئ الذى هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها أكثر من الواحد كان واجب الوجود أكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر أن هذه المسئلة مبنية على التى قبلها فلذلك أخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن أما قوله لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها فاعلم أن معناه انه لو كانت مركبة لكانت مفتقرة الى كل واحد من أجزائها وأما قوله ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما الواجب الوجود فمعناه أنه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما على واجب الوجود ومقوما له لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم أصلا ثم لقائل أن يقول لم قال ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة فى هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من أجزائها وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب

أن يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة وأما الذى يقبل التكثر لذاته أعنى المادة فهو لا يحتاج فى أن يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف تفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على كل أشياء متماثلة فى أمر ذاتى فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد فى الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذى أورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة (تذنيب قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا) هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته أن التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة ﴿ (اشارة لو التأم اذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما الواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم) يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى وسيفصل ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل والتركب قد يكون من أجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزء أصل يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى أن يكون ذات الشئ المركب أو المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها فى هذا الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود لواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من أجزائه يعنى الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشيئين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى الى ماهية وواجب وجود مثلا ولا فى الكم الى أجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح

الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزأ له فههنا جميع أجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق أصوله هو الواجب ۞ (اشارة كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له لماهيته ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان فبقى أن يكون عن غيره) التفسير لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق فى ذاته شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من أقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان أنه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره أن كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما أن يكون جزأ من ماهيته أو خارجا عنها فان كان جزأ من ماهيته فهو محال اما أولا فلانه تصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساده واما ثانيا

فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان أحد الجزأين خارج عن الآخر فالجزء الذى هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما أن يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا أنه ليس كذلك واما أن لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشئ آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزأ منها فثبت أن الوجود لابد وأن يكون اما نفس الماهية أو خارجا عنها وأما القسم الثالث وهو أن يكون خارجا عن الماهية فقد بينا أن الذى يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل أن يكون بغيره كذلك ولنرجع الى شرح المتن أما قوله كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم أن المراد منه أن الشئ الذى لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل أن يكون أيضا جزأ من ماهيته على ما بيناه ويجب أن نفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام وأما قوله ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان فبقى أن يكون عن غيره فاعلم أن معناه أن الذى لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز أن يكون جزأ من ذاته فقد ثبت فيما مر أنه لا يجوز أن يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا أن يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك فى حق واجب الوجود وجب أن يكون وجوده نفس ذاته واعلم أن الكلام المستقصى فى هذا المعنى قد مر ۞ (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته

الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه أحد جزأيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء أو كل واحد منها متقدما أقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى أجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان تكون أجزاؤها واجبة أجبنا بان الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون الا واحدا لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك أن هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك أخرها الشيخ عنها وأقول المطلوب هنالك كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر ۞ (اشارة كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان فبقى أن يكون عن غيره) الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهية وأما تمام ماهيته بالقياس الى أشخاصها على ما اعتبرناه فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته أو تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له فى ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود أن الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هى انيته ۞ (تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته أعنى كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره لكن يصدق عليه أن يقال يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب أيضا

وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وأيضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معلول) التفسير غرضه من هذا الفصل بيان أنه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقدم ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته معناه أن كل ما كان حالا فى محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا بيان المقدمة الاولى فان لقائل أن يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا فى محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز أن يكون غنيا فى ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وأيضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذى حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام وأما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم أن الغرض منه بيان أنه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شئ من الواجب لذاته فيه كثرة أما الصغرى فبيانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية

الى الاجزاء الثانى أن كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة وأما الكبرى فقد مر تقرير برهانها وأما قوله وأيضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم أن معناه أن كل جسم فلا بد ان تجد جسما آخر من نوعه المعين أو ان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا أنك تجد ما يشاركه فى الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجدت أشخاصا تساويه فى نوعه الاخير وقد عرفت أن ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة وأما على التقدير الثانى فهو يشارك ذلك الغير فى كونه جسما ويخالفه فى خصوصية نوعيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فتكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت أن كل مركب ممكن وأما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه أن كل جسم وكل عرض فانه لا بد وأن يكون معلولا لا ممكنا فلا يكون شئ منها واجب الوجود ❁ (اشارة واجب الوجود لا يشارك شيأ من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود وأما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزأ من ماهية شئ أعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيأ من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها المعنى فصلى أو عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) التفسير الغرض من هذا الفصل تنزيهه تعالى عن أن يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهى أن حقيقته تعالى لا تساوى حقيقة شئ آخر البتة لان ما عداها من الحقائق مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزأ من ماهية شئ أعنى الاشياء التى لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طارئ عليها فاعلم أن هذا الكلام كانه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت أن حقيقته تعالى لا يساوى بحقيقة غيره البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك أن وجود الواجب يساوى

بغيره والمقصود أن الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ❁ قوله (وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة) والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم مما سبق ❁ قوله (وأيضا كل جسم محسوس فتجد جسما آخر من نوعه أو من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن وبيانه أن كل جسم نوعى فستجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا أو من غير نوعه ان كان فلكيا انوعه فى شخصه هذا اذا أخذت الجسم جنسا أما اذا أخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفى فى قوله أو من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعى فتجد جسما آخر من نوعه ذلك أو من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهى ان كل ما تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول ❁ قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل وتبين أن منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به ❁ (اشارة واجب الوجود لا يشارك شيأ من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزأ من ماهية شئ أعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيأ من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى بل هو منفصل بذاته) يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين أولا أنه لا يشارك شيأ فى ماهيته لان

وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع أشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم أجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقائقها بل هو أمر عارض لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب أن الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما أن له ماهية فكذلك العارض له أيضا ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى أمور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها وأيضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات تقتضي الامكان فنقول أيضا فذاته تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى الا أحد المذهبين الآخرين أحدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما أن وجود الله تعالى صفة مفارقة لحقيقة أخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيأ في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو ينفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم أن هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول أن قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده أن امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لابد وأن يكون بامر خارج وجب أن يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لا بشرط أمر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي أن يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي الثاني أن قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على أن الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث ۞ (وهم وتنبيه ربما ظن أن معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال أن الواجب من حيث هو وجود وواجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو أمر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيأ من الاشياء في أمر ذاتي جنسيا كان أو نوعيا فلا يحتاج الى أن ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي يكون اما بالفصول أو بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط أمر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وأيضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله ۞ قوله (فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال الفاضل الشارح هذا مبني على أن الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه أن المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود وغير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نزد عليه شيأ وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد ۞ (وهم وتنبيه ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر

ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا الا في موضوع حتى يكون من عرف أن زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها الا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذا تيهما لا لعلة وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود أصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا الشئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) التفسير لما ذكر أنه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل أورد على نفسه سؤالا وهو أن الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته أنه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم أجاب عنه بانا اذا ۲۱۳ قلنا في الجوهر انه الموجود لا في موضوع

ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا الا في موضوع حتى يكون من عرف أن زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما تشترك في الجنس وانه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذا تيهما الا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا الشئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة ❁ (اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما ساوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الاول الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه) وهو غني عن الشرح ❁ (تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) الند المثل والنظير والباقي ظاهر ❁ (اشارة الاول معقول الذات قائم بها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات

لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول أنا نعرف أن زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن أن نعلم أن وجوده لا في موضوع الثاني أن الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فقيد سلبي وهذا أيضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال وجود مجموعهما فيها بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا

المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشئ الذي ماهيته مغايرة لوجوده والله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح أن يكون جنسا لا فيه ولا في حق غيره وقد أقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا ﴿المسئلة السادسة﴾ في نفي الضد والند عنه تعالى ❁ (اشارة الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما ساوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الاول الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذان الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح ﴿المسئلة السابعة﴾ في أنه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد ❁ (اشارة الاول معقول الذات قائم بها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

التفسير أقول ذات البارى تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت فى النمط الثالث أن كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم أنا قد تكلمنا على هذه الطريقة هنالك بما فيه كفاية ﴿المسئلة الثامنة﴾ فى أن الطريق الذى سلكه الشيخ فى هذا الكتاب فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته أجل من سائر الطرق فصل واحد ۞ (تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أشرف وأوثق أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود والى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أقول هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد أقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) التفسير من الناس من أثبت بحدوث العالم أو امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذى سلكه فى هذا الكتاب أجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لاشك أن ههنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة وأن لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم من الامرين أن يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسمانى كونه عاقلا ومعقولا ويلزم من وحدته أن يكون الصادر عنه واحدا وأن يكون ذلك الصادر عقلا وأن يكون العالم واحدا فبهذا الطريق صار ذات البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار أفعاله تعالى ثم استشهد بالآية التى ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر ﴿النمط الخامس فى الصنع والابداع﴾ الصنع فى اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذى يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالممكن الذى لا يكون كذلك وفى هذا النمط عشر مسائل ﴿المسئلة الاولى﴾ فى أن علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وأن الشئ حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلاثة فصول

لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برئ عن العلائق أى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد أى عن أنواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة أى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة أى ضعف وعهدته على فلان أين ما أدرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد أى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية عن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة أى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا أو مخيلا أو موهوما والباقى ظاهر وقد أحاله على ما تبين فى النمط الثالث ۞ (تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب الى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد أقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول وأما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وأنه واجب أو ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه أوثق وأشرف وذلك لان أولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما تبين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد أعنى مرتبة الاستدلالات بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق * النمط الخامس فى الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد الشئ مسبوقا بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا

﴿وهم تنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العاميه أن تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى به يسمى العاميه المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهه أن ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد مالم يكن وقد يقولون انه اذا أوجد فقد زالت الحاجه الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى آن أوجده أى أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفيه ذلك وفيما يجب أن يعتقد فى هذا التفسير) قال رضى الله عنه المشهور أن احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه حتى لو فنى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور أحدها أن البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها أن الفاعل حال بقاء الفعل اما أن يكون له أثر فى الفعل أو لا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر اما الذى حصل أو لا وهو محال وأما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث وأما الباقى فهو غنى عنه وأما ان لم يكن له فيه أثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو أن افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا فى الامر الذى يستفيده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضى أن تكون علة الحاجه هى الحدوث ولنرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العاميه الى قوله وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد مالم يكن فاعلم أنه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل أمرين أحدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر وأما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء أنه هو الموجود وأما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا أن علة حاجة الفعل الى الفاعل هى الحدوث والحكماء زعموا أنها هى الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما أثر فى ايجاد الشئ بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثانى لغوى صرف وأما البحث الاول فعقلى صرف وأما قوله وقد يقولون انه اذا أوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا فاعلم أن المراد منه أن المحدث حال بقائه يستغنى عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبت الى أن الباقى انما يبقى ببقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى يخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقى لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفاعل ومنهم من أنكر ولكن زعم أن الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض آخر غير باقية فيكون الجوهر على هذا التقدير أيضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذى بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لا جرم ما حكى عنهم باسرهم أنهم يقولون باستغناء الباقى عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم أنهم قد يقولون ذلك أما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم أن هذا اشارة الى الحجة الاولى التى حكيناها عنهم وأما قوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم أنه رجوع مرة

النمط بالابداع وما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد ﴿ (وهم تنبيه انه قد سبق الى الاوهام العاميه أن تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى أنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد مالم يكن وقد يقولون أنه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى أن أوجده أى أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى أيضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد فى هذا) الجمهور يظنون أن احتياج المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك

أخرى الى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل وأما قوله لان العالم عنده انما احتاج الى البارى تعالى فى آن أوجده أى أخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم أن المراد منه ما حكيناه عنهم فى الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير الفاعل فى اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل وأما قوله وقالوا لو كان مفتقرا الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والبارى تعالى أيضا كذلك الى غير النهاية فاعلم أن المراد منه ما حكيناه فى الحجة الثالثة واعلم أن الشيخ ما أجاب عن هذه الدلالة فى هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها فى سائر الكتب ❁ (تنبيه يجب علينا أن نحلل معنى قولنا فعل وصنع وأوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله فى العرضى دخول عرضى فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى لان كان أحدهما محمولا عليه الآخر مساويا أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلا الى أن يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ بتحرك من الشئ ومباشرة وبآلة أو بقصد فعل اختيارى أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على أن الحق أن هذه أمور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل بآلة أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أو ردشيأ ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكريرا فى المفهوم أما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع

بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى أن فنى الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل أهل التميز منهم على ذلك شيآن أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكر منه وجهين أحدهما أن ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف والثانى أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذا لكان الفاعل أيضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى أوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا أوجد الفاعل فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر أهل التميز منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك أنهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم أو غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث وأما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى ❁ (تنبيه يجب علينا أن نحلل معنى قولنا صنع وفعل وأوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى) لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة أنه مفعول أو مصنوع أو موجد أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى أجزائه البسيطة وينظر فيه جميع أجزائه معتبرة فى الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل أقول وأنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف ❁ قوله (فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى لان كان أحدهما محمولا عليه الآخر مساويا أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلا الى أن يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ بتحرك من الشئ ومباشرة وبآلة أو بقصد اختيارى أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على أن الحق أن هذه الامور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل فعل بآلة أو بحركة أو بقصد أو بطبع لم يكن أورد شيأ ينقض كون الفعل فعلا أو يتضمن تكريرا فى المفهوم أما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فاذا قال

فعل بالطبع كان كانه فعل مافعل وأما التكرير فمثلا لوكان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان) معناه أنا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان أحدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا أو أعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس أو أخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر أن المفعول انما يكون أخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساو بالمعنى المفعول وأشار الى الزيادات فذكر الاول التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث أولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان أن المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار أو بالتولد لكان أخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو أخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على أنه مساو للاحداث واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على أنه مساو للفاعل وأشار مع ذلك الى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض أو كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكرارا وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف أن الحق معهم لان أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في أمثال هذه المباحث الى الادباء واذ كان الامر كذلك صح ماقلناه أقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على أحد ألفاظ الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل أوردها جميعا تنبيها على أن المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه أدل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما أشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو أنهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل أن الحق معهم من جهة اللغة لان أهل اللغة لا يقولون النار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ماجاء في كلامهم توقروا أول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم وقول الشاعر

وعينان قال الله كونا فكانتا * فعولان بالالباب مايفعل الخمر

وأمثال ذلك فانها أكثر من أن يحصى. وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فما المانع من أن يقال فعل بغير ارادة فان ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على أن أهل اللغة فسروا الفعل باحداث ماشيء فقط وهذا يدل على ماذهبنا اليه ۞ قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس

وأما التكرير فمثلا لوكان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال انسان حيوان فاذا كان مفهوم الفعل هذا أو كان بعض مفهوم الفعل فليس

يضرنا ذلك فى غرضنا فنى مفهوم الفعل وجود وعـدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العـدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وأما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعـد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العـدم لا يمكن أن يكون الا بعـد العـدم فبقى أن يكون تعـقله من حيث هو هـذا الوجود اماوجود ماليس بواجب الوجود واما وجود مايجب أن يسبق وجوده العدم) التفسـير قال الشارح رضى الله تعالى عنه الشئ اذا وجد بعد عـدمه بعدية زمانية ففيه بحثان أحدهما لفظى والآخر معنوى أما اللفظى فهو أن لفظ المفعول ولفظ المحدث الزمانى هل هما متساويان حتى يكون كل محدوث زمانى مفعولا كل مفعول محدثا زمانيا أو يكون أحدهما أعم من الآخر واعلم أن المتكلمين باسرهم اتفقوا على أن المفهوم من لفظ نقول فى اللغة العربيـة أخص من المفهوم من لفظ المحدث الزمانى لان لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذى لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفـلاسفة فانهـم اتفقوا على أن المفعول أعم من المحـدث الزمانى لانهم يسمون العالم مفعولا للبارى تعالى والبارى فاعلا له مع أن العالم عنـدهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على أن لفظ المحدث الزمانى ولفظ المفعول ليسا متساويين بل أحدهما أعم من الآخر الا أن المتكلمين زعموا أن لفظ الفعل أخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا أنه أعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قوله فعـل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم أن هـذا البحث بحث لغوى صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثانى تناقضا وهـذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف

أن الحق ماذهب اليه المتكلمون لان أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع فى أمثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ماقلناه وأما البحث المعنوى فمن وجهين أحدهما أن المفتقر من المحدث الى الفاعل الى شئ هو عـدمه السابق أو وجوده الحاصل أو كونه مسبوقا بالعـدم وثانيهما أن علة افتقاره الى الفاعل ماهى أهى العدم السابق أو الوجود الحاصل أو كونه مسبوقا بالعدم أو أمر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ فى هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم فى كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز أن يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفى محض وعدم صرف فاى تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو أيضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هـذه الكيفيـة أعنى الحـدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد فى أن يكون اتصاف الشئ ببعض الصفات جائزا الا أنه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصـفة أخرى عنـد ذلك واجبا واذا ثبت أن الحدوث صفة واجبـة استحال افتقاره الى الفاعـل ولما بطل القسـمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل وأما البحث عن عـلة الافتقار فنقول العـدم السابق لا يجوز أن يكون علة لذلك الافتقار لانه نفى محض ولا لذلك الحـدوث لانه كيفيـة مفتقرة الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى احتياجـه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هى الحدوث لزم تأخر الشئ عن نفسـه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة فى الكتاب لكن لا بد منها فى اثبات المطلوب فهذا محصـل مافى هـذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شئ من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الآن الى ذلك فاعلم أن المراد منه أن الشئ اذا وجـد بعد عدمه لاجـل شئ آخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول أو أعم أو أخص واما قوله على أن الحق أن هـذه أمور زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك فى غرضنا فاعـلم أن المراد منه البحث اللغوى الذى قررناه وأما قوله ففى مفهوم الفـعل الى آخره فالمراد منـه البحث المعنوى الذى ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل أو البحث عن علة الافتقار لكن الاول أولى لانا لو حملناه على البحث الثانى لم يكن كون

يضرنا ذلك فى غرضنا فنى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العـدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وأما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العـدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون الا بعد العدم فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود مايجب أن يسبق وجوده العدم) لما ذكر أنه اصطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ماسواء

الحدوث صفة واجبة للمحدث منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح فى كونه علة للحاجة فكذلك ههنا أيضا فبتقدير أن يكون المراد هو البحث الثانى لم يكن قوله علة للحاجة اما العدم السابق أو الوجود الحاصل أو الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق عنده أن علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التى ذكرها فظهر أن حمل هذا الكلام على الاول أولى وقوله فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود أما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم معناه أنه لما بطل القسمان الاولان بقى أن يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن أو الوجود المحدث ﴿ (تكملة واشارة والآن لنعتبر أنه لاى الامرين يتعلق فنقول أن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شئ من خارج وأما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته أولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) التفسير لما بين فى الفصل السالف أن المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن أو الوجود المحدث قال فى هذا الفصل أن مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون أحد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته أولا و بالذات وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزمانى لو عقل أن لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشئ متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه أن الدوام لا ينافى الافتقار الى المؤثر ولقائل أن يقول الشيخ فى هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فى المحتاج اليه اما أنه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه أطنب فى الفصل السالف أن المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون

كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه أو بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده شرع فى تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة أشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين أن العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لاشئ وأن كون الوجود بعد العدم أيضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها لا لشئ آخر فبقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول أعم من الثانى وسنبين فى الفصل التالى لهذا الفصل أن المتعلق بالفاعل أولا و بالذات أيهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح أن البحث ههنا يجب اما لتعين الشئ المحتاج الى الفاعل أو لتعين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل ويحتمل لهما الا أن حمله على الاول أولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب أقول هذه فائدة أفادها لكنها غير متعلقة بالمتن ﴿ (تكملة واشارة فالآن لنعتبر أنه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمتنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره و يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع شئ من خارج وأما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر و يحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته وأولا وللاخص بعده ثانيا لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و يمكن له فى حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور فى

الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم فى المحتاج اليه فلان موضع البحث أن علة الحاجة هى الحدوث أم لا وان الدائم هل يفتقر الى المؤثر أم لا والشيخ صادر على هذا المطلوب فى هذا الفصل من غير دلالة أصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمنع أن يكون على أحد قسمين أحدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى وقتا ما معناه أن الدائم يصح أن يكون مفتقرا فى وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الا فيه فان ذلك قضية أولية بديهية فلم أثبت بهذه التطويلات بل كان من الواجب أن يقول فى أول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما أو لم يكن الى المؤثر علم بديهى أولى وحينئذ يصير جميع ما ذكرته من أول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية فاين البرهان وان ما ذكرته ليس الا اعادة الدعوى والذى قاله من أن التعلق بالغير أعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلوب والذى قاله أيضا من أن المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان أيضا مفتقرا الى المؤثر وهو

أيضا غير محل النزاع فان الذى زعم أن علة الحاجة هى الحدوث لا الامكان زعم أنه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان أو لم يحصل وأما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر أنه ما أتى فى هذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم أن غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة فى أول هذا النمط هو أن الغرض الكلى من هذا النمط بيان أن العالم أزلى دائم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور عليه أن يقال لو كان أزليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة

الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير أم لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر أولا ان الاول من هذين المعنيين أعم من الثانى وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا أن يمنع شىء من خارج المفهوم فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم أولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك أن ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن أن يلحق الاعم من غير أن يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور أن التعلق بالغير للواجب بغيره أولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير ثم أكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز أن لا يكون فى حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر أى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما الا فى حال حدوثه فقط بل فى جميع أوقات وجوده فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان أيضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع أوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه أطنب فى الفصل السالف فى أن المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم فى أن علة الحاجة هى الحدوث أم لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر أم لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا أن الدائم يصح أن يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب

احتياج الازلى الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان أن كونه أزليا لا ينافى احتياجه الى الفاعل واعلم أن التحقيق أنه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا فى اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على أن مجرد كون العالم أزليا لا ينافى كونه معلول علة أزلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على أن المؤثر فى وجود العالم يجب أن يكون قادرا وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الازلى يستحيل أن يكون فعلا للفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان الامر كذلك ظهر حصول الاتفاق على أن كون الشىء أزليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر أنه لا خلاف فى هذه المسئلة بقى الخلاف فى أن العالم بتقدير كونه معلول علة أزلية هل يسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف فى ذلك ليس الا فى اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى أهل اللغة فظهر أن الكلام فى هذا الموضع قليل الفائدة جدا وأن بتقدير أن يكون كثير الفائدة لكن الشيخ أطنب فيما لا حاجة اليه وأهمل ما يحتاج اليه (المسئلة الثانية) فى أن كل حادث مسبوق بزمان لا الاول له

أقول أما قوله لا حاجة الى بيان أن وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو أن المفعول فى أى شئ يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى أنه يتعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا أو غير حادث وذهب الجمهور الى أنه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب أن يحقق الحق فى ذلك فحقق فى الفصل السالف أنه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ماهو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك أن التعلق حاصل فى جميع أوقات هذا الوجود أو فى وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما أو غير دائم متعلق بالغير فى وجوده مادام موجودا وهذا مطلوب الشيخ أما البحث عن علة الحاجة أهو الامكان أم هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا فى جميع أوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به فى آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث وأما قوله انه لم يبين أن الدائم هل يفتقر الى مؤثر أم لا فليس بشئ أيضا لانه بين أن الواجب بالغير لا ينافى الدائم وأن علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى لان المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعلة أزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الازلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشئ أزليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف فى هذه المسئلة أقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين وذلك أن المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون فاعله مختارا أو غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب أن يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه أولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وأيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا الاول فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يخلص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يتفقوا على ان الازلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى أن الفعل الازلى يستحيل أن يصدر الا عن فاعل أزلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى ولما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه الى فاعل أزلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وأيضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله أزليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا أيضا الى أنه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ماسيجئ بيانه ۞ (تنبيه الحادث بعدما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ماهو قبل وماهو بعد

فصل واحد ۞ (تنبيه الحادث بعدما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ماهو قبل وماهو بعد

معاني حصول الوجود بل قبليته قبل أيضا لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع و بعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) التفسير الغرض من هذا الفصل الاستدلال على تقدم الزمان وتقريره أن كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد قبلا للاثنين لان الواحد والاثنين قد يحصلان معا في الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتقاربان ثم هذه القبلية اما أن تكون عبارة عن نفس العدم أو عن نفس الفاعل أو عن أمر زائد لا جائز أن تكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبلية يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جائز أن تكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد تحصل قبل وجود الشيء و بعده ومعه والقبلية لا تكون كذلك فاذن هذه القبلية أمر زائد عليهما ثم تلك القبلية أيضا أمر حادث فهي مسبوقة بشيء آخر والكلام في الاول كالكلام في الثاني فيلزم أن يكون قبل كل حادث حادث لا بداية ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل تألفها من أمور غير منقسمة والا لكانت المسافة كذلك أيضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال أن يكون الامر الذي تلحقه القبلية والبعدية متألفا من أمور غير قابلة للقسمة ولقائل أن يقول لا نسلم أن القبلية والبعدية والمعية أمور ثبوتية وبيانه من ثلاثة أوجه الاول أن هذه الامور لو كانت أمورا وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غيرها فلا بد أن تكون موجودة اما قبل ذلك الغير أو معه أو بعده فيلزم أن يكون للقبلية قبلية أخرى أو معه أو بعده ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبلية تكون قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلا لشيء آخر اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متأخرة عن المعروض والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون نفس الشيء وعينه فاذا كون القبلية قبلا لشيء آخر أو معا له أو بعدا له يستحيل أن تكون عين ذاته

وحينئذ يتوجه الاشكال وأيضا فتلك القبلية لابد وأن تكون مسبوقة بقبلية أخرى

معاني حصول الوجود بل قبليته قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد أيضا بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات) يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات

فتكون احدى القبليتين بعد الاخرى فتكون احداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى شيء آخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلا لشيء و بعدا لشيء آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها متصل

ويعود المحذور الثاني أن القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لا يوجدان في العقل والخارج الا معا ولو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع البعد فيلزم أن يكون البعد الزماني من حيث انه بعد زماني موجودا حال القبل الزماني من حيث انه قبل زماني وذلك ينافي كونه قبلا و بعدا الثالث وهو أن المقدمة الاولى من المقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها أن عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان تركتوا تلك المقدمة وذكروا بدلها مقدمة أخرى وهي أن كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة في اثباته واذا ثبت أن القبلية والبعدية ليستا من الامور الثبوتية لم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم أيضا لان كل واحد من أجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان أجزاء الزمان لا توجد معا وان كان هذا النوع من القبلية لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل أيضا في نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان آخر وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض من وجهين الاول ان الزمان موجود منقض لذاته بمعنى أن ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها أن يكون بعض أجزائها قبل البعض فلا جرم استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر فاما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا و بعدا نفس ذاتها فلابد وأن يكون لامر آخر الثاني وهو أنا لو اعتقدنا أن كل واحد من أجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متأخرا عن الامس أنه غير حاصل عند حصول الامس فاما انتم اذا لم تثبتوا قبل أول الحوادث شيئا أصلا لم يمكنكم أن تشيروا قبل أول الحوادث الى شيء ما حتى تقولوا بان المعنى بحدوث هذا الشيء أنه لم يكن حاصلا عند حصول ذلك الشيء فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين

الاولوان الاجزاء المفترضة فى الزمان اما أن تكون متساوية فى الماهية أولا تكون فان كانت متساوية استحال أن يكون بعضها لذاته متقدما
على البعض والالزم كون كل واحد منها متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية فى تمام الماهية متشاركة فى جميع اللوازم واما ان لم تكون
متساوية لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم
الا أن يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل قابل للانقسامات الوهمية لكن الكلام
الذى ذكرناه يعود الى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية فى الماهية يستحيل أن يكون لبعضها تقدم بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم أن يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثانى سلمنا صحة كون بعض أجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن بهذا البيان الذى ذكرتموه عرفنا أنه ليس كل ما كان سابقا على البعض لذاته غيره لذاته فانه يصح أن يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وأيضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح ذلك فيه كتقدم أجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا أن هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان محيط به فاذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على
هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثانى أيضا من وجهين الاول أن قولنا فى اليوم انه متأخر عن الامس ليس هو انه
لم يوجد معه لان اليوم أيضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان
الامس حاضرا ولفظة كان مشعرة بحصول الامس فى زمان مضى وأن اليوم ما حصل معه فى ذلك الزمان وحينئذ يلزم أن يكون للزمان
زمان آخر والثانى أن المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا

متصل اتصال المقادير أعنى الزمان الا أنه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه أن الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها التى يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح أن يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هنالك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز أن يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ فاذن ثبت أن كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم أن الزمان ظاهر الآنية خفى الماهية والشيخ قد نبه على آنيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما أوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا بشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس أيضا بتميز حقيقى لان المع يجرى مجراهما فى معانيهما المخالفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا فى العقول لان الجزأين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية أخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل أما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها أمر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان أخذ من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع

يمكن أن يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا أن المعية اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس أنه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات ٢٢٤ الا أن يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حججهم بالكلية

واعلم أن الالزام الذي أوردناه في تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده في كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الحركة الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا أن المعية اضافة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام آخر وهو أن الله تعالى سابق على العالم ويستحيل أن يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متغيرا كالمتغير وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر أنه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان فأما قوله في آخر هذا الفصل وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من غير منقسمات فالمراد منه بيان أن الامر الذي يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمور غير منقسمة لان هذا أمر مطابق للحركة والحركة الموصوفين منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل ما يفرض له شيأ غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة ويكون أحد نصفي الحركة سابقا على النصف الآخر فتكون تلك المدة أيضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف ﴿المسئلة الثالثة﴾ في بيان أن الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد

الاعتبار الذهني ويندفع أيضا اعتراضه بأنهما اضافتان فيجب أن يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب أن يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب أن يوجدا في الخارج معا ويندفع أيضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول أن أجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني أن تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزأين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وأيضا ان قيل في الفرق أن القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لا ينافي الاشارة الى ما هو قبل أول الحوادث أجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد أيضا مع الغد وان سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه أن اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود السؤال وان لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي أن يكون أيضا للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة أيضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب أن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء وتصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وأمس لم نحتج الى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم بأحدهما ليصير متقدما وأما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير

❁ (اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال أعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) التفسير لما أثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان وأثبت أنه لا يجوز أن يكون الزمان مؤلفا من أمور غير منقسمة أراد فى هذا الفصل أن يتكلم فى ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان أن الزمان هو مقدار الحركة مبنى على أمرين أحدهما أن الزمان مفتقر الى الحركة والمادة وثانيهما أنه مقدار أما الاول فالدليل عليه انا لما أثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعدية أمورا وجودية لاجرم افتقرنا الى اثبات شئ يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات اذا كان كذلك كان الذى هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيأ من أجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك كانت أجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة أى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير أى امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه فى الفصل الذى يأتى بعد هذا الفصل ثم ان حصول الزمان فى المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القبلية والبعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان الشئ الواحد يستحيل أن يكون قبل نفسه فظهر أن الزمان متعلق بالحركة وبالمادة ولما دلت الادلة المذكورة فى الفصل السالف على أن الزمان يستحيل أن يكون له بداية ونهاية فوجب أن تكون الحركة الحاصلة له أزلية وأبدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتى بيانه فى النمط السادس حيث تبين أن كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى سكون وانقطاع واما أنه من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر الماضى كل واحد منهما قبل هذا اليوم

لكن قبلية السنة الماضية بمدة أطول من قبلية الشهر الماضى وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم لذاته ثم انه اما أن يكون كما منفصلا وهو باطل لما مر فى الفصل السالف أنه لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما أن يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول فى تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والتأخر من وجهين أحدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذى وقع من الحركة فى السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها فى السير الثانى وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية والبعدية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض أجزاء المسافة على البعض وما بينهما الا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة فى الساعة الاولى قبل الجزء الواقع منها فى الساعة الثانية فههنا أجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض وأجزاء الزمان أيضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق أن الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه وأما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر لذلك معنى قوله الزمان كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم والتأخر اللذان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم أن لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالات قوية ذكرناها فى كتاب الملخص ﴿المسئلة الرابعة﴾ فى أن كل محدث مسبوق بمادة فصل واحدة

الموصوفين بالمعية ويحتاج فى الثانية ❁ (اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال أعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون أبعد وقبلا قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون الا لشئ يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا الى أول لوجوب

(اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال أنه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن أن هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيأ معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه وبيانه أن كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما أن يكون ممتنعا أو واجبا ومحال أن يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامكان عن القضايا العقلية ولجاز أن تنقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال أن يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول بالامكان فثبت أن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما أن يكون أمرا وجوديا أو عدميا لا جائز أن يكون عدميا لانه لافرق بين قولنا ليس للشئ امكان وبين قولنا امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة لخاصية بها تمتاز عن الآخر ولا معنى للموجود الا ما كان كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال واذ ثبت أن كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان أمر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي لا يخلو اما أن يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشئ بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشئ ممكن فيصح أن يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح أن يكون مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب أن يكون الامكان العائد الى المقدور مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشئ مغاير لذلك الشئ لا محالة فثبت أن الامكان أمر ثبوتي عائد الى المقدور وهو اما أن يكون جوهرا قائما بنفسه أو لا يكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لابد وأن يكون صفة فلا بد لها من محل فاذن كل محدث فلا بد وأن يوجد قبل وجوده شئ يحل فيه امكان وجوده وذلك الشئ هو مادة الشئ وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكون ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت أن كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة ... وقد ... وتقريره

تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير أعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تجزأ بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها الا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقال في الشفاء بهذه العبارة وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة

(اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن أن هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيأ معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع) يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع أو مادة

بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة ولقائل أن يقول لا نسلم أن كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس شيئا معينا حتى يحكم عليه بانه اما هذا أو ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه بالتعين بانه ليس له تعين ولكن ذلك لقصور اللفظ وضيق العبارة وامافي التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشئ ليس هناك أمر متعين متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه أصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا أنه معارض بانا نصف الشئ قبل حدوثه بانه مقدور للقادر وانه أيضا في نفسه متميز عن العدم فلولا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن ساعدنا على أنه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذي يدل على أنه لا يمكن أن يكون وصفا ثبوتيا أمور فالاول أنه لو كان أمرا ثبوتيا لكان اما أن يكون واجبا أو ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشئ الواجب بذاته أولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا هذا خلف وأما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز أن يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فيسقط التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشئ وصف عارض لماهية الشئ بالنسبة الى وجوده والعارض متأخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو أن الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما أن يكون حالا فيه أو في غيره ومحال أن يكون حالا فيه لان الشئ قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال أن يكون حالا في غيره لان وصف الشئ نعت له ونعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره ولو عقل ذلك لعقل أن تكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشئ بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت الوجود فيلزم أن يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون ما بالغير أقدم مما بالذات هذا خلف واعلم أن صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج لكنه قضى بامكان الوجود في الخارج والذي ذكره من أنه لا فرق من عدم الامكان وامكان العدم والا لزم وقوع التفرقة في العدمات فهو منقوض بالامتناع وبانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن

وتقريره أن كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وأيضا كونه ممكنا أمر له في نفسه وكونه مقدورا عليه أمر له بالقياس الى قادر عليه فاذن كونه ممكنا هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن أن يوجد أو بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يصير أبيض فاذن هو أمر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو أمر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود الموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم أن كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض وأما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له أو بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض أو يقال الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها هو محلها وأما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما أن يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع أو في مادة أو مع مادة كما يقال البياض يمكن أن يوجد أو يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما أن لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز أن يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له

البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التميز في العدمات والالما عقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها غني عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطا في اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك الامكانات ليس بالفاعل بل بذواتها وما كان شرطا لامر اللازم للشيء لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث فما لم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه من قبل الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فيثبت انه لا يحدث الشيء الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولا يصير اولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمتان ممنوعتان فلسنا نسلم انه لا يدخل في الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذي يحقق هذا الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصوله معها لا سابقا عليه هذا خلف او الى عدمه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عدنا نحن ايضا الى الوجوه المذكورة

نعت

بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي ترد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته المعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا للغير والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان

نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب أن امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع أن يقوم امكانه أيضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو أيضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه وأما قوله لو قبل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده أولى ولا يصير أولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان أما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها أو على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها وأما الكبرى فلما مر فالجواب عنه أن الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا أول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه ۞ (تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما أن يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج أو لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن أن يوجد الا مع المتقدم وربما يقال المعنى

في بيان أن الامكان لا يجوز أن يكون وصفا ثبوتيا
﴿المسئلة الخامسة﴾ في أن كل ممكن محدث بالذات فصل واحد
۞ (تنبيه الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا

المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه أنه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وماسواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متقدما وهو لان المقتضى لتأخره هو أمر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدما وهو وهو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام المشتمل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا ۞ قوله (وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الامارا على الآخر وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض أقسامه ومعناه أن هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة وأما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الامارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى أن المراد أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست أرى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب ۞ قوله (وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات) وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيأ آخر فلابد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة وأقول تقدم الشيء الذى منه الوجود على الشيء الذى له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم ۞ قوله (ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره أن حال الشيء الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي

وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الامار على الآخر وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي وان كانا في الزمان معا فهذه بعدية بالذات ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) التفسير المطلوب من هذا الفصل بيان الحدوث الذى للممكنات لكنه قبل الخوض فيه بين حقيقة كون الشيء بعد غيره بالذات واعلم أن الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد ثم هذا على قسمين أحدهما أن تكون القبلية علة للبعدية كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثاني أن لا تكون

ارتفاع

كذلك كالواحد فإنه متقدم على الاثنين وإن لم يكن علة له ولقائل أن يقول إن كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه كلام لا فائدة فيه لأنه لا معنى لكونه علة له إلا كونه مؤثرا فيه فإذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التأثير كان معنى الكلام أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هذر لا فائدة فيه وإن كان المراد بالتقدم أمرا وراء التأثير فلا بد من إفادة تصور ذلك الأمر أولا ثم من إقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم أمران أحدهما أن الشيء إذا كان علة لشيء فالوجود ما وصل إلى المعلول إلا بعد وصوله إلى العلة ومروره بها وأما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول وثانيهما أنه يقال في المشهور إني حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم أن الأول ضعيف جدا لأن قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل إلى المعلول كلام مجازي لا محالة فإن كان المراد منه أن ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا بينا أن ذلك لا يقتضي التقدم وإن كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه فإن الرد والقبول لا يمكن إلا بعد التصور والثاني أيضا ضعيف لأنه تمسك بكلام أهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم أن أهل العرف تصوروا من ذلك إلا أن حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح فإن ادعيت أنهم أرادوا بهذه الصيغة أمرا وراء التأثير فهو ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم إنه بعد تقرير البعدية بالذات شرع في بيان أن كل ممكن محدث فإن وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لأن الأمر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فإنه يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم كونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل أن يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل إن كان ولا بد فبوجه آخر والذي أورده في أول هذا الفصل إنما هو بيان التقدم بالعلية فإذن ما أورده قبل

الشروع في المقصود غير منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه هو القبلية الذاتية لا على سبيل العلية كما بينه وما ذكر فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول لا ننازع في أن ما للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم أن الممكن يستحق العدم من ذاته فإن الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لا يكون ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه أنه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه أنه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين استحقاق لوجود وبين استحقاق اللاوجود ظاهر وإذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم أن تثبتوا أن عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ إنه يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد فيه مغالطة لأنه إن أردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود علته وعدم علته فلا نسلم أنه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته إذ لو كان كذلك لكان ممتنعا لا ممكنا وإن أراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة لا شك أنه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فإن علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم وإذا كان وجود المعلول لأجل وجود تلك العلة وعدمه لأجل عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشيء من غيره وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم أصلا على الوجود واعلم أنا إن أردنا إصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي أن لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع إلى تفسير المتن واعلم أن من أول الفصل إلى قوله ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء في اعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه إلى آخر الفصل في بيان أن كل ممكن محدث بالذات فأما قوله الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر وأما قوله وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاعلم أن معناه أن القبلية الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لأن الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس وكذا القول في القبلية بالمكان وأما القبلية الواجبة فهي أن تكون

ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة أعني التجرد عن الاعتبارات لا تكون إلا في العقل فالحال التي لا تكون له متجردا عن الغير إما العدم وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم وأما وجوده فهو حال له بحسب الغير فإذن وجوده مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أنه يستحق اللاوجود فإن المستحق للاوجود هو الممتنع فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم باللاوجود ثم قال في قول الشيخ إنه يستحق

و جود هذا عن ذاك و جود ذاك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس يشعر بان القبلية الواجبة لا تتحقق الامع العلية وفيه نظر كما بيناه أو يحمل قوله و جود هذا عن آخر و جود الآخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى أعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين و أما قوله فما استحق هذا الوجود الا و الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول و أما الآخر فليس يتوسط هذا بينه و بين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر فاعلم أن المراد منه أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وأما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها وأما قوله وهذا مثل ماتقول حركت يدي فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية وأما قوله ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمعناه ظاهر وأما قوله وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم أن معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال وأما قوله فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي فمعناه أنه يلزم من المقدمتين المذكورتين أن اللاكون متقدم على الكون أي العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب ﴿المسئلة السادسة﴾ في أن العلة

العدم لو انفرد أولا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر اما مع وجود الغير أو مع عدمه أولا تعتبر مع أحدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات ﴿تنبيه﴾ (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم أو المادة حاجة النجار الى الخشب أو المعاون حاجة النشار الى نشار آخر أو الوقت حاجة الآدمي الى الصيف أو الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع أو زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن) يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن عللها التامة فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم أشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لامع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة الا بأحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله أو غير ذلك اشارة الى القسم الثاني أعني ما يخرج عن ذات العلة مماله مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن يشتمل عليها قسمة وهو أن يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيأ ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية أو شيأ لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون أو وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الآدمي الى الصيف أي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جميع الادم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم تتم دباغته ويجمع أيضا على أدمة كرغيف وأرغفة فالمنسوب اليه أما آدمي بفتح الالف والدال أو آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع

متى كانت مستجمعة لجميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد ﴿تنبيه﴾ (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك أيضا من أمور يحتاج الى أن يكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم أو المادة حاجة النجار الى الخشب أو المعاون حاجة النشار الى نشار آخر أو الوقت حاجة الآدمي الى الصيف أو الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع أو زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن)

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة أو ارادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وأيهما فرض أبدا كان مابازائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما واذا جاز أن يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى) التفسير أقول وجود المعلول مفتقر الى أن تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التى لا يتم عليته بالفعل الا معها وتلك الامور اما أن تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما أن تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ههنا ستة أشياء أحدها الآلة مثل حاجة النجار اليها والثانى المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار آخر ورابعها الوقت مثل حاجة الآدمى الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكنه الاشتغال بها الا فى هذا الوقت لاسيما اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها حصول الداعى

مثل حاجة الاكل الى الجوع الذى هو شهوة الاكل وسادسها زوال المانع مثل حاجة الغسال الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكبير وسحابة داجنة ولقائل أن يقول انكم جعلتم زوال المانع جزأ من العلة من حيث أنها علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال المانع قيد عدمى والقيد العدمى لا يجوز أن يكون جزأ من علة الشئ الموجود اذ لو جاز أن يكون العدم جزأ من علة الوجود لجاز أيضا أن يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى

الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى والعدم لا يكون جزأ من العلة الموجودة والجواب أن الشيخ لم يقل ان هذه الامور أجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل فى تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك أن العلة مع ما يمنعه من التأثير لا تكون علة بالفعل واعلم أن الامر العدمى ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شئ وهو من حيث هو كذلك أمر ثابت فى العقل فيصح أن يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم علة العلة علة العدم ويصح أن يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزأ من المفهوم عن علته العامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا فى العقل ۞ قوله (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحاجة التى هى بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا الا على تلك الحاجة أو لم يكن موجودا أصلا) لما ذكر الامور التى يتم بها علية العلة وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شئ من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فى العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا ۞ قوله (فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة أو ارادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وأيهما فرض أبدا كان مابازائه أبدا أو وقتا ما كان وقتا ما) أى فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد وأى الامرين فرض أبدا أو وقتا ما دون وقت كان ما بازائه بمثله ۞ قوله (واذا جاز أن يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور المعنى) أى اذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهى متشابهة الحال

﴿ ٣٠ - الاشارات ﴾

ثم قال وأما عدم المعلول فانه متعلق بان لا توجد العلة مع جميع الامور المعتبرة فى عليتها اما لان شيأ من هذه الاحوال والشرائط مختل وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدمت وفنيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة فى العلية وجب حصول المعلول معها وان لم توجد وجب عدمه وأى القسمين فرض أبدا كان المعلول أيضا أبدا وأيهما فرض وقتا ما كان بازائه من المعلول أيضا كذلك واذا فرضنا شيأ متشابه الحال فى جميع هذه الامور يمتنع التغير وله معلول وجب أن يجب ذلك المعلول عنه أبدا لان جميع الجهات المعتبرة فى عليتها اذا كانت حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت أن ثبوت المعلول على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول مفعولا لاجل أنه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الالفاظ بعد ظهور المعانى واعلم أن الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التى لا يزال القائلون بالعدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهى ان الامور التى بها يتم مؤثرية البارى تعالى فى العالم اما أن تكون باسرها أزلية أو لا تكون والثانى باطل اذ لو كان شئ

منها حادثا لافتقر حدوثه الى مؤثر آخر والكلام فى كونه مؤثرا فى ذلك الآخر كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة فى مؤثرية الله تعالى فى العالم أزلية وأيضا فمن الظاهر أن المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة فى المؤثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمرجح آخر فلم تكن جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضنا أن الامر كذلك هذا خلف واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقائل أن يقول هذا الكلام انما يلزم فى الموجب بالذات أما الفاعل المختار فلا احتمال أن يقال انه كان فى الازل مريدا احداث العالم فى وقت دون وقت فاذا قالوا فلم أراد احداثه فى ذلك الوقت دون ما قبله أو ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور فى سائر كتبنا على وجه الاستقصاء ﴿المسئلة السابعة﴾ فى تفسير لفظ الابداع فصل واحد ۞ (تنبيه الابداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط والابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث) التفسير أقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلاثة أحدها تفسير لفظ الابداع وهو أن لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها أن كل ما يتقدمه عدم زمانى فلا بد وأن يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام فى ذلك وثالثها أن الابداع أعلى رتبة من التكوين والممكن وهذه مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين أن كون البارى تعالى فاعلا للعالم مع كونه أزليا أجل وأعلى مما اذا كان فاعلا له ولم يكن أزليا ﴿المسئلة الثامنة﴾ فى أن أحد طرفى الممكن لا يترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد ۞ (تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فبين فى العقل الاول أن ترجح أحد طرفى امكانه صار أولى بشئ أو بسبب وان كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب أو بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق أنه يجب عنه)

فى كل شئ لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب أن يقول وجب أن يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وأيضا القطع بوجود علة هذا شأنها مبنى على أن العلة الاولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التى تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم أومأ الى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدمه عدم بالزمان فلا مضايقة فى وضع الاسامى بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث ۞ (تنبيه الابداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان) هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور ۞ قوله (وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط) وهذا تذكار لما سلف وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو أن كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه أن الابداع هو أن يكون من الشئ وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا ظهر أن الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما فى صدر النمط ۞ قوله (والابداع أعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو أن يكون من الشئ وجود مادى والاحداث هو أن يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع أقدم منهما لان المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن أن يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مرتبان على الابداع وهو أقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطئه كما ذهب اليه الفاضل الشارح ۞ (تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فبين فى العقل الاول أن ترجح أحد طرفى امكانه صار أولى بشئ وبسبب وان كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب أو بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا فلا يقف فالحق انه يجب عنه) المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن

التفسير أقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان فى هذا الامر جذع اذا كان أحدفيه حديثا واعلم أن هذا الفصل مشتمل على مطلوبين
أحدهما ان الممكن لايترجح أحد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونه ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما أن حصول المعلول
عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية برهانية فلاجرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول
واما الاشارة فلاجل الثانى وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لولم يكن صادرا عن البارى تعالى فى الاول ثم صار صادرا عنه فلابد لذلك
من علة أخرى فلايكون البارى تعالى مستقلا بالمؤثرية فى الازل فلابد من ترتب الاثر عليه واعلم أن فى المقدمة الثانية بحثا وهو أن الشيخ
قال المعلول حين مايصدر عن العلة اما أن يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه أو ماوجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثانى
فانه يقتضى أن يكون صدوره عنه ممكنا اذلاوجه للامتناع وحينئذ يعود المحال فى طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل لم لايجوز أن يقال
انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلاجرم ٢٣٥ افتقر الى المرجح وبعد حضور

هذا السبب صار الوجود أولى وأرجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقى فى حد الامكان فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لاشك فى امكان صدور المعلول عنه فان كان لاصدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولايحصل

أخرى فيكون اختصاص أحد زمانى حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثانى ان كان لامر لم تكن الاولوية الحاصلة أولا
كافية وان كان لالامر كان اختصاص أحد الزمانين بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد
طرفى الممكن المتساوى على الآخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية وثبت أنه متى خرج عن حد التساوى
فلابد من الوصول الى الوجوب ﴿المسئلة التاسعة﴾ فى أن الواحد حقا لايصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد (تنبيه مفهوم أن
علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين فمختلفتى المفهوم
ومختلفتى الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات
العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل مايلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة)
التفسير أقول تحرير هذه الحجة أن مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهومان اما أن يكونا مقومين
أو لازمين أو أحدهما مقوم والآخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لابسيطة وان كان الثانى فاللوازم معلولة فيكون مفهوم

والممكن يفتقر فى ترجح أحد طرفى وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا
حكم أولى وان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفرغ الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتى
الميزان المتساويتين اللتين لايمكن أن تترجح احداهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير
ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة
ما أن يكون واجبا أو لايكون بل يكون ممكنا اذ لاوجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد
الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا أى جديدا أو حديثا ولايقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى
سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه أيضا أن لايكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع
الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة مالم يجب صدور المعلول عنها لم
يوجد المعلول وأيضا أن العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه
والاشارة معا لاشتماله على حكم أولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع أوليته مشهور
لم ينازع فيه أحد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب
(تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد
يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم مختلفتى الحقيقة فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه
أو بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فتنتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل مايلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو
منقسم الحقيقة) يريد بيان أن الواحد الحقيقى لايوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان
هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره أن يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه

أنه صدر عنه هذا اللازم مغاير المفهوم أنه صدر عنه ذلك اللازم ونعود الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال أو الانتهاء الى جزأين داخلين في الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ماله جزء كانت ماهيته مركبة ولزم أيضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول هو أحدهما لا هما معا فهذه هي الحجة القوية في هذه المسئلة وقد بينا ضعفها في كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع ههنا منها بنكت قليلة فنقول ان مفهوم أن هذا الشيء ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما أن يكونا مقومين أو لازمين أو أحدهما مقوم والآخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم أن يقال البسيط لا يسلب عنه الا شيء واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز أن يقال ههنا أيضا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين أعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة احدية وأيضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الجالس غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى أن يلزم منه أن لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا أن يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل الى المقبولات وأما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول

(ب) أي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيأ واحدا بل هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد أو من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق بعد قوله فاما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه والمراد منه أن يكون أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء أو لانه موجود بعد كونه شيأ ما أو بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى أجزائه أو جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود أو لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ونعيد التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه أن سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة يتقدمها حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه أن السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول أو الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور أيضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين أحدهما أمر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهذا بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة أخرى اما اذا كان

المعلول

نحن أيضا ههنا لم لا يجوز أن يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذه الاصول التي فرعوا عليها شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي

في مذاهب أهل العلم في امكان العالم وحدوثه فصل واحد

(أوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ماقيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا الشيء المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان أفول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وأنت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فتكون موقوفة على

المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر ﴿ (أوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ماقيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان أفول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وأنت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ماهو الحق عنده منها وأول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد أم أكثر من واحد والقائلون بانه أكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت أن الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لاغير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو أنه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى أجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وأن جميع ماهو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا أحب الآفلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان أفول ما وأما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى أنها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى أنها أجزاء هي أجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم أصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم أصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى أنها عنصر واحد هو ماء أو بخار أو هواء أو غير ذلك ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة وانتهوا الى مغايرة لها اما واجبة واحدة أو فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء أو بالعنصر الواحد وأما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله وأما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب أكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر يعبرون عنها تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد ﴿ قوله (ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لانهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لانهاية له فتكون موقوفة على

مالانهاية له فينقطع اليها مالانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالانهاية له ومن هؤلاء من قال أن العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لايمكن وجوده الاحين وجد ومنهم من قال لايتعلق وجوده بحين ولابشئ آخر بل بالفاعل ولايسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء) لما فرغ عن ذكر أقوال القائلين بان الواجب أكثر من واحد شرع فى أقوال القائلين بأنه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين فذهبت احداهما الى أن ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى أن بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم الاسبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدأ وأوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لولم يكن كذلك للزم القول بحوادث لاأول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لانهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ يناقض عدم التناهى وان لم يكن لها كلية منحصرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا بناء على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ أشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء مالانهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى وأشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها مالانهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ومالايتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص والى هذه الحجة أشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها مما لايتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت أو للفاعل أو لشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصص وبالحقيقة لافرق بين نافى التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لاغير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول أبى القاسم البلخى وهو المعروف بالكعبى ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى أن وجود العالم لايتعلق بوقت ولابشئ آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل أواعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى اناءين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار أحدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم أصحاب أبى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين وأشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولايسئل عن لم وختم أقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء ❁ قوله (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الاولية وانه لن يتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيها به أن لايوجد شيأ أو بالاشياء ان لاتوجد عنه أصلا وحال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع فى مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان

مالانهاية له فينقطع اليها مالانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالانهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ومنهم من قال لايمكن وجوده الاحين وجد ومنهم من قال لايتعلق وجوده بحين ولابشئ آخر بل بالفاعل ولايسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء.

وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الاولية لهوانه لن يتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيها به أن لايوجد شيأ أو بالاشياء أن لاتوجد عنه أصلا وحال بخلافها

واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الاولية له لان ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج فى فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه و واجب الوجود لايجوز أن يكون كذلك وأراد بالاحوال الاولية الاحوال التى لا يتوقف وجودها على شئ غير ذاته ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهى لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار الى أن عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس اليه أو يكون لاصدور الفعل أولى بالقياس الى الفعل من حال أخرى يصير فيها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية ۞ قوله (ولا يجوز أن يسنح ارادة متجددة الالداع ولا أن يسنح جزافا وكذلك لايجوز أن يسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال مالم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر تيسر أو لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتاما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عدا و كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال) لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى تتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة أولا بانها لابد وان يتبع أمرا متجددا يقتضى ايثار أحد المقدورات كشوق ما أو ميل اليه وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ماعداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة أو طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى أو عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ أطلقه ههنا على الفعل الذى تعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم أعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لايجوز أن يسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال أى لايجوز أن يحدث شئ من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة أو ارادة أو قسرا من غير تجدد وأبطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد أمر آخر ويتسلسل امادفعة وهو باطل واما اشيأ بعد شئ وهو القول بحوادث لا أول لها ثم أشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذ لم يكن تجدد كانت حال مالم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لاصدور الفعل عن الفاعل أصلا واما صدوره فى جميع أوقات وجوده واعلم أن المعتزلة الذين لايقولون بالارادة المتجددة لايعترفون بتجدد شئ غير الفعل أصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور اما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ أشار الى هذين القولين أيضا فقول يتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتاما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات أو معين يعنى صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم أو جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح

ولايجوز أن يسنح ارادة متجددة الالداع ولاأن يسنح جزافا وكذلك لايجوز أن يسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن يجدد كانت حال مالم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر أو لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتاما تيسر أو معين أو غير ذلك مما عدا و كقبح كان يكون له لو كان قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال

قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال أولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهي كلا موجود الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشيأ بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له أو احتياج شئ منها الى أن ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له أو محتاجا الى أن ينقطع اليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير أشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة

أو امتناع كان فزال عند وقت الامكان أو غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد أبطلنا ۞ قوله (قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على أنه قائم في كل حال ليس في حال أولى بايجاب السبق منه في حال وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل و بما هو من جانب الفعل وأبطل القول بالحدوث أراد أن يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم أيضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع أن يكون الا محدثا فذكر أن الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو أن يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث أو في وقت آخر حدث قبله أو بعده من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها وبيان وجوه الخطأ فيها ۞ قوله (واما كون غير المتناهي كلا موجود الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو أن القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود هذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن أن تدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج الى الوجود ۞ وقوله (قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشيأ بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها أكثر وأقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو أن غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن أن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية ۞ وقوله (واما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له أو احتياج شئ منها الى أن ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح أن يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له أو محتاجا الى أن ينقطع اليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير أشياء متناهية في جميع الاوقات هذه صفة

لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد الا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن أو غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يتغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه هى المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا) التفسير أقول أهل العالم فان منهم من أثبت أكثر من واجب وجود واحد ومنهم من لم يقل الا بالواجب الواحد اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلاث فرق أحدها الذين زعموا أن هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين فان الهوى فى حظيرة الامكان أقول يجب علينا أن نذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فنقول الدليل على أن هذا العالم ليس بواجب لذاته أن الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلاثة أوجه فالاول الجسم مركب من

لاسيما والجمع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه بان تغير لفظها تغيرا لا تتغير به المعنى) اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو أن معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له أو احتياجه الى ذلك ان كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث أو كان هذا الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى أن تنتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق أن كل وقت نفرض فيما مضى فلا نفع بينه وبين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففى جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع ۞ قوله (قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير) لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو أن واجب الوجود لا يختلف نسبة الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعنى العقول التى لا واسطة بينها وبين المبدا الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا يعنى النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعنى الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعنى الحوادث اليومية ۞ قوله (فهذه هى المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا) مراده أن التنازع

الهيولى والصورة على ما مر والثانى الاجسام متشاركة فى الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فخصوصية كل واحد واحد منها مركب مما به الاشتراك وما به الامتياز والثالث كل جسم فانا نفرض فيه أجزاء حسية بحسب الانقسامات بيان الكبرى أن كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لا يقال لم لا يجوز أن يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب

لوجوب أجزائه لانا نقول انا بينا تعلق كل واحد من أجزاء الجسم بعضها بالبعض اما فى الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما فى الاجزاء الجنسية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول فى الاجزاء الحسية الحجة الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحدا الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ما كان كذلك فهو ممكن هذا مجموع ما يدل على أن الاجسام ممكنة وقد عرفت ما فى كل واحد منها وعليه الفرقة الثانية زعموا أن العالم له ذات وصفات اما الذات فهى الاجسام وهى واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هى الهيولى التى هى محل الجسمية وهى واجبة لذاتها وأما الصفات وهى الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة أيضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى الفرقة الثالثة زعموا أن هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك أكثر من واحد ثم هؤلاء أيضا فرق منهم من أثبت الهين واجبين لذاتيهما أحدهما خير والآخر شرير ومنهم من قال بخمسة أشياء واجبة لذواتها البارى

والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقاويل وأشباهها انما يظهر بالدلالة المذكورة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد وأما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن فى الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان فى الازل فاعلا لهذا العالم وهم أكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من أدلة القائلين بان الحوادث الماضية بداية ثلاثة أوجه أحدها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لكان قد دخل مالا نهاية له فى الوجود وذلك محال فان كل مادخل فى الوجود فقد حصره الوجود ومالا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها أنه لو لم يكن للحوادث الماضية أول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التى وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التى انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء مالا نهاية له ومايتوقف حدوثه على انقضاء مالا نهاية له كان محالا أن يدخل فى الوجود فوجب أن يكون حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا أن الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو أن كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل مايتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد أن فرغ من الدلالة على ان للحوادث بداية ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم فى ان الله تعالى لم يقدم خلق العالم على الوقت الذى خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلاثة أحدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم وجد حين كان أصلح لوجوده وثانيها قول الكعبى وطائفة أخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهؤلاء لعلمهم لا يقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفى محض وعدم صرف وليس له تخصص ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول أكثر الفرق وهو أنه لا يتعلق وجوده بحيز وبشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عما يفعل وبيانه هو أن الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضارى اذا عن له طريقان متساويان فى جميع الامور المعتبرة فانه لا بد وان يسلك أحدهما لا لمرجح وكذلك العطشان اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من الوجوه فانه يختار أحدهما

٢٤٢ لا لمرجح وكذلك

الجائع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا لا يخلو اما أن يمنع من امكان حصول التساوى وهو مكابرة أو يقال عند حصول التساوى لا يختار أحدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو أيضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون أن واجب الوجود بذاته واجب فى جميع صفاته وأحواله الاولية فاعلم أن هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو أن مالا جله كان واجب الوجود مؤثرا فى العالم اما أن يكون أزليا أو لا يكون فان كان فاما أن يجب ترتب الاثر عليه أو لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات فيه ولا حصوله ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية فى المؤثرية لا بد له من أمر آخر فلا تكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية قدم الاثر واما القسم الثانى وهو أن يقال الامور التى لاجلها أثر الله فى العالم غير أزلية فهى حادثة والحادث لا بد له من مؤثر والكلام فيه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على مامر فى النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى أول لزم القول بحوادث لا أول لها واعلم أن الشيخ قد أدخل فى هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه أصلح فى ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لكان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ماقبل ومابعد لا بد له من سبب واما القول الثالث وهو أن القادر كاف فى الترجيح فالشيخ قنع فى ابطاله بدعوى الضرورة فى أن كل ممكن لا بد له من سبب والخصوم ينازعون فيه فى الصور المعدودة واعلم أن الجواب عن هذا الكلام أنه تعالى فاعل مختار فلا جرم أنه تعالى أراد احداث العالم فى الوقت المخصوص دون ماقبله ومابعده فلئن قالوا فلم أراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم أن لنا فى الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها فى سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الاولية فيه فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود فى جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بأن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته بل انه واجب الوجود فى جميع صفاته الاولية وأما الاضافات فانها لا تكون صفات أولية بل هى صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول وأما قوله وانه لا يتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيأ او بالاشياء أن لا يوجد عنه أصلا وحال بخلافها فاعلم أن المراد منه الرد على من قال انما حدث فى ذلك الوقت لانه صار أصلح أو لانه صار ممكنا وتقريره ان العدم الصرف لا تفاوت فيه أصلا

فى القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع فى وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل

ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة أو طبيعة متجددة أو زوال قبح أو زوال امتناع وبالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال أن يختص وقت منه بأمر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث أمر ما كان من امكان أو مصلحة أو وقت أو طبيعة أو زوال قبح أو امتناع أو غيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة عاد الى الجواب عن أدلة خصومه ولهم نوعان من الادلة أحدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لا بداية لها وهي الوجوه الثلاثة التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان العالم قديما استحال اسناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من أدلة خصومه لما انه تكلم في أول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين أحدهما ما ينافي أول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثاني انا سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم أو يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلاثة فأجاب عن الحجة الاولى بأنه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا أول لها قد دخل في الوجود أن نقول ان مجموع تلك الحوادث التي لا أول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق وأجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان فقال ٢٤٣ الحوادث الغير المتناهية أبدا كانت معدومة لانه أبدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا فأما المجموع فانه قط ما كان موجودا فاذن غير المتناهي كان معدوما أبدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقها اليه لا يقدح في كونه غير متناه كما قلنا في الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية في الصحة الماضية فانه لا بداية لها والازم الانتقال من الامتناع الى الامكان فكذا مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها أقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ثم أجاب عن الحجة الاخرى وهي انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على أن يبتدئ حدوث الحوادث من ذلك الوقت وينقضي منها ما لا نهاية له ثم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومي فنحن نسلم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحوادث انما ابتدئ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن تتوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما أجاب عن استدلالات خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا أوليا وما يلزم ذلك لزوما وما ذاتيا الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التعين ومعناه ان الاشياء الصادرة عن الباري تعالى تجب أن تكون صادرة عنه أبدا وان لا يقع التغيير في نسبة ذاته تعالى الى آثاره وأفعاله الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية في أوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفياتها وأما قوله واليك الاختيار بعد ذلك دون هر الك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصلب في مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه يكون كلاما أجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انها هي المقدمة التي منها يظهر الحق في مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تأثير له في ذلك أصلا لان القائلين بالقدم يقولون ثبت استناد الممكنات بأسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شئ من أدلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام في النمط الخامس ولواهب العقل حمد بلا نهاية وله الشكر دائما

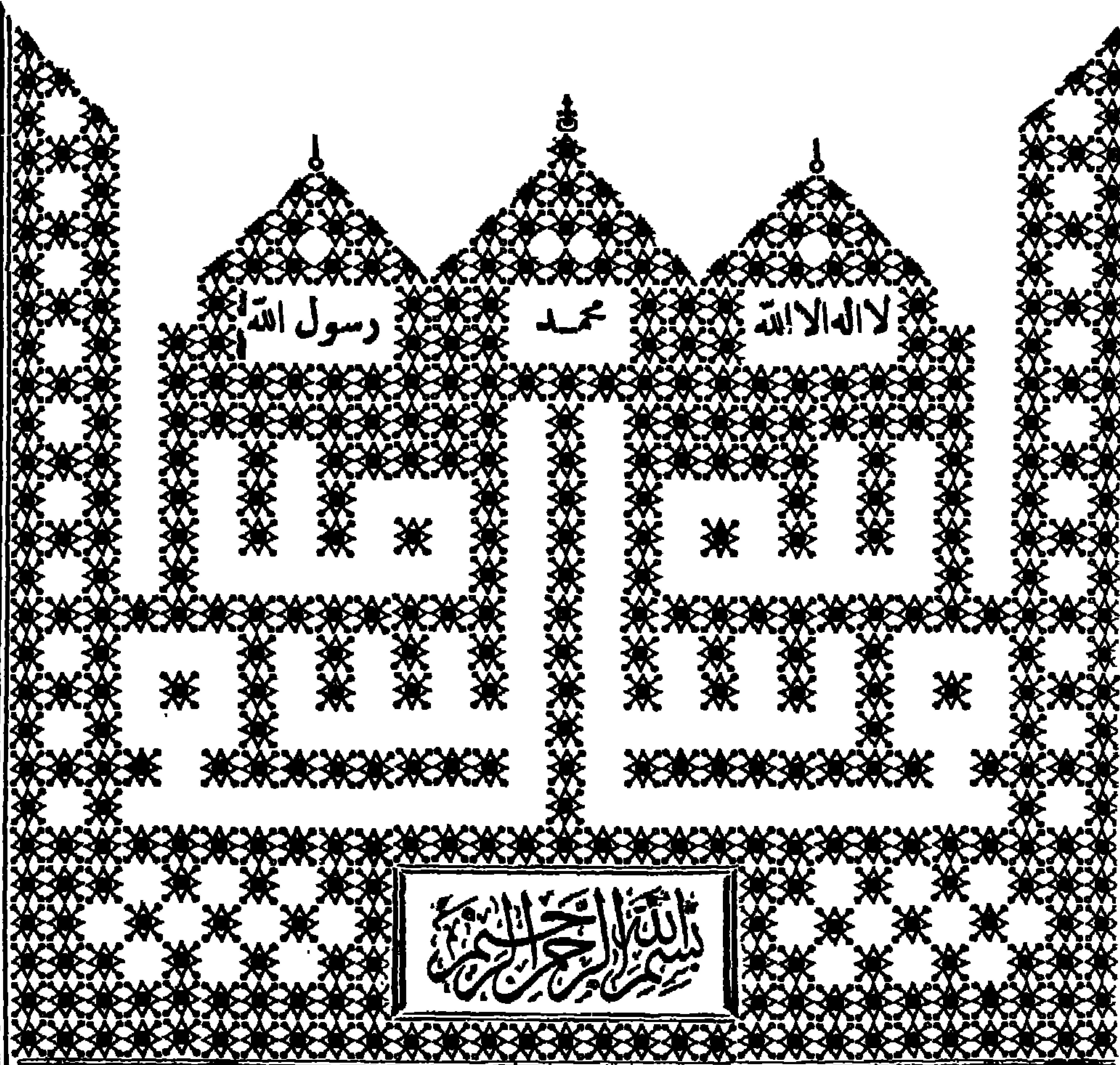
فيه وليس مرادا وان مسئلة الحدوث والقدم تعلقها بمسئلة التوحيد

﴿ تم الجزء الاول من الاشارات ويليه الجزء الثاني وأوله النمط السادس ﴾

الجزء الثاني من كتاب الاشارات وشرحيه
للخواجه نصير الدين الطوسى
وللامام فخر الدين الرازى
عليهما رحمة
البارى

﴿ طبع على نفقة السيد عمر حسين الخشاب ونجله ﴾

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيريه
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب
سنة ١٣٢٥
هجريه



﴿النمط السادس فى الغايات ومباديها وفى الترتيب﴾

قال الفاضل الشارح غاية الشئ ماالیه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب أن ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهى أعم من ذلك وهى مالاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد أحدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعنى مسئلة القدم وأساس لما بعده بيان الاول هو أن البارى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا ذلك يؤكد القول بالقدم وأيضا عذر القائلين بالحدوث الذى عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى تعالى أراد فى الازل خلق العالم فى وقت بعينه وبابطال أنه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثانى هو أن كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذى به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركتها لاجل السافلات كانت هى مستكملة بها والعالى لا يكون مستكملا بالسافل وأقول انه لما أثبت للوجود مبدأ أول فى النمط الرابع كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب أن يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى أحكامها الكلية وهى أن أى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وأيهم يكون لافعاله غاية ثم أشار الى غايات أفعال الصنف الثانى فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادى لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام فى اثبات تلك الموجودات ثم فى ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات

﴿النمط السادس فى الغايات ومباديها وفى الترتيب﴾ التفسير أقول غاية الشئ ماالیه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم أن فصول هذا النمط على كثرتها محصورة فى مسائل ثلاث أولها القول فى أن كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود ﴿المسئلة الاولى ﴾ فى أن كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لا بد وان يكون مستكملا) فاعلم أنه انما تكلم أولا فى هذه المسئلة لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التى قبلها هى مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها توجب القول بالقدم لانه اذا ثبت أن الفاعل بالقصد مستكمل وثبت أنه يستحيل أن يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا وجب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم و ثانيها انه لما استدل على القدم فى المسئلة التى قبل هذه المسئلة بان الفاعل

ومباديها

لما كان في الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب أن يكون فاعلا في الازل والقائلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال أنه تعالى في الازل كان مريدا لخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما أبطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة في أن حركات الافلاك شوقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت أنه لا يجوز أن تكون حركتها لاجل العناية بالسافلات ومتى ثبت أن كل فاعل بالقصد فهو مستكمل ٣ بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت أن هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب أن لا يتكلم فيها الا ههنا ولنرجع الى تفسير الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي تسعة ۞ (تنبيه أتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها اضافة ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية فهو فقير يحتاج الى كسب) التفسير أقول المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافة كاللون والشكل أو كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم أن الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء مجموع أمور ثلاثة أحدها أن لا يتوقف على الغير ذاته وثانيها أن لا يتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها أن لا يتوقف على الغير صفاته التي يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر فيه أن لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ والاضافيان معا وهما متأخران عن وجود

ومباديها وفي الترتيب ۞ (تنبيه أتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئة كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها اضافة ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم أن صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة أصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر أن الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر أن الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في أحد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وأقول كلام هذا الفاضل يقتضي أن يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على أن قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وأيضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي أن يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما أيضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا أدري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب أن يقول ومن تعلق بغيره

المضافين وأما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم أن هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى كسب الا افتقاره في أحد الثلاثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شئ من هذه الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيأ وراء ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجة على التصديق به ۞ (تنبيه اعلم أن الشئ الذي انما يحسن به أن يكون شئ آخر عنه ويكون ذلك أولى واليق من أن لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو أولى وأحسن مطلقا وأيضا لم يكن ماهو الاولى والاحسن به ومضافا فهو ٤ مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب) التفسير الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه وتعالى انما خلق العالم لان الاحسان أولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من أن لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولقائل أن يقول ان عنيت بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب أنه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الاولوية له فلو لم يفعله لم تحصل فحينئذ يصير المقدم والتالي شيأ واحدا ويكون المعنى أنه لو فعل لاجل أن تحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل أن تحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيأ آخر فلا بد من بيانه ليمكننا أن نتكلم عليه بالرد والقبول ۞ (تنبيه فما اقبح ما يقال من أن الامور العالية تحاول أن يفعل شيأ لما تحته لان ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يفعل شيأ لاجل شئ وان لفعله لمية) التفسير أقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتائج اللازمة من الحجة التي قررناها فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثناء بفعله أو لئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل العناية بالسافلات ۞ (تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شئ في شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه أو مما منه ذاته وكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) التفسير الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها أمران أحدهما سلبي وهو

فهو فقير لكان سؤالا قطعيا وكان الجواب أنه لما كان في الاول قاصدا التعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا عايقابله بل أورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف أورد الاحتياج ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين ۞ (تنبيه اعلم أن الشئ الذي انما يحسن به أن يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك أولى واليق من أن لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو أولى وأحسن به مطلقا وأيضا لم يكن ماهو أولى وأحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب) ان قوما من المتكلمين يعللون أفعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقريره أن الشئ الذي يحسن به أن يفعل فعلا ويكون أن يفعل أحسن به من أن لا يفعل فانه ان فعل كان ماهو أحسن به في نفسه حاصلا وكان ماهو أحسن به من شئ آخر أيضا حاصلا وهما صفتان له احداهما مطلقة والاخرى كالية اضافية الى شئ آخر وان لم يفعل لم يكن ماهو أحسن به ما لاهو أحسن من شئ آخر ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال ۞ (تنبيه فما أقبح ما يقال من أن الامور العالية يحاول أن يفعل شيأ لما تحتها لان ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيأ لاجل شئ وان لفعله لمية) هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة ابذواتها بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين أحدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحد الاكثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله ۞ (تذنيب أتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شئ في شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه أو مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) سياق الكلام يقتضي أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شئ

في

أن يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافى وهو أن يفتقر كل واحد مما عداه اليه بواسطة أو بغير واسطة ﴿ (تنبيه أتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغى فمن جاء ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو 5 الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم أن الذى يفعل شيأ لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص) التفسير أقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده أنه افادة ما ينبغى لا لعوض وهذا الحد فيه قيود ثلاثة أحدها الافادة فان من لا يفيد شيأ لا يكون جوادا وثانيها أن يكون المفاد مما ينبغى افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد واعلم أن لفظة ينبغى لفظة مجملة فانه يراد به تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى والجهل مما لا ينبغى لكن الحكماء لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والسفاح مما لا ينبغى أى النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير أيضا لا يليق بالحكماء وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين المعنيين فظهر الاجمال من هذه اللفظة وثالثها أن لا تكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عينا أو ثناء أو مدحا أو تخلصا عن الذم أو ان يكون فاعلا للاليق والاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه ثم أعاد الكلام الذى ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط فقال واعلم أن الذى يفعل شيأ لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولقائل أن يقول لو لم يكن القصد الى ايصال الفائدة الى الغير معتبرا فى تحقق الجود وجب أن يقال الحجارة اذا سقطت من السقف ووقعت الى رأس عدو انسان ..

فى كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كل كون شئ له وهو أيضا اضافى علل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه ﴿ (تنبيه أتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد فلعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى أن يكون على الاحسن أو على ما ينبغى فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم أن الذى يفعل شيأ لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص) يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء أحدها معنى الافادة والثانى أن يكون ما يفيده المفيد شيأ ينبغى للمستفيد أى يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث أن لا يكون لعوض وباقى الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى كما يقال العلم مما ينبغى وتارة الاذن الشرعى كما يقال النكاح مما ينبغى والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لها سوى هذين وأقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة فى الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلى واما الفقهاء يفتون بالاذن الشرعى على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم مستعملى هذا اللفظ غاية ما فى الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحى بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها فى أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته أى طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم أن القدح فى امثال هذا الكلام الذى استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبيته أو حسد أو قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا فى الجود لوجب أن يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو انسان مافمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا لعوض والجواب أن الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاقى يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال أوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذى أورده وكذلك القول فى الدواء المصحح أو المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض

وبمات ذلك العدو أن تكون تلك الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا ويقال هذا هو الحق وان كان شنيعا في المشهور فيقول له الذي عولت عليه أيضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية كلامك أن كل ما كان غرضه من الافادة أن يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك لانه تخلص نفسه من الذم أن غرضه من فعله أن لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه وان عنيت به معنى آخر فبينه لنتكلم عليه فصح أن الحجة التي ذكرها لا تصير على السبك والنظر الحق لكنها حجة اقناعية واذا كان ٦ كذلك كانت الحجة التي ذكرناها تصلح معارضة لها (اشارة والعالي لا يكون

بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيأ الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات أجيب عنه بأنه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما أنه من عرف البارد بانه يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى أن يقول بالذات أما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى أن يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة أو بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله أو بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم أن الذي يفعل شيأ لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط أقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيأ لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص أي مستعيض فظهر أن هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل (اشارة والعالي لا يكون طالبا أمر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار أنه أولى واوجب حتى انه لو صح أن يقال فيه انه أولى في نفسه وأحسن ثم لم تكن عند الفاعل أن طلبه وارادته أولى به وأحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو أخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى أنه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فأشار الشيخ الى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضا له ثم انتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو أعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها (تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله أجل من الحركة والارادة) معناه أن كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى أن ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود أن الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها (وهم وتنبيه اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب

طالبا للسافل أمر الاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار أنه أولى واوجب حتى انه لو صح أن يقال فيه انه أولى في نفسه وأحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته أولى به وأحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) التفسير أقول الغرض من هذا الفصل الجواب عن السؤال الذي يذكره على الحجة المذكورة وهو أن الفقر والحاجة انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى الى ايجاد شئ لغرض عائد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب عنه ان الذي هو أولى للغير اذا لم يكن فعله أولى لذلك الفاعل لم يصلح أن يكون حسن غرضا للفاعل والفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور (تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع أحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا أو مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله أجل من الحركة والارادة) التفسير أقول لما أقام الدلالة على أن كل من قصد الى فعل فانه لا بد وأن يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا أو لم يكن فما استحال أن يكون له غرض استحال أن يكون له فعل بالارادة لان استثناء نقيض التالي ينتج لا محالة نقيض المقدم (وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من أن فعل الخير واجب

حسن فی نفسه شیء لا مدخل له فی أن یختاره الغنی الا أن یکون الاتیان بذلک الحسن ینزهه و یمجده و یزکیه و یکون ترکه ینقص منه و یثلمه وکل هذا ضد الغنی) التفسیر تقریر هذا السؤال أن یقال لم لا یجوز أن یقال المرید اختار ایجاد ذلک الشیء لا لغرض عائد الیه ولا لغرض عائد الی غیره بل لان ذلک الشیء فی نفسه علی صفة لاجلها یجب علی الحکیم ایجاده والجواب هب أن ذلک الفعل فی نفسه کذلک ولکنه محال لو أتی به الفاعل المختار لکان فاعلا للائق الاحسن ولو لم یأت به لم یکن کذلک فحینئذ یکون الفاعل مستفیدا بفعله کمالا ودفع نقص وحینئذ یعود الالزام (اشارة لا تجد ان طلبت مخلصا الا أن تقول ان تمثل النظام الکلی فی العلم السابق مع وقته الواجب اللائق یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه وتفاصیله معقولا فیضانه وذلک هو العنایة وهذه جملة ستهدی سبیل تفصیلها) التفسیر قال رضی الله عنه وأرضاه أقول لما بین أنه لا یجوز أن یقال الله خلق الخلق لینتفعوا به احتاج الی تفسیر عنایة الله تعالی بالمخلوقات فذکر فی تفسیرها ان الله تعالی عالم بان الاحسن الاکمل فی کل نوع أی شیء هو ثم ان علمه بذلک سبب لحصول ذلک المعلوم فعلمه بذلک مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة فی مسئلة ان کل فاعل بالقصد والاختیار فهو مستکمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وکیفیة ترتیبها فعلی ما أقول لو کان الباری تعالی فاعلا بالقصد والاختیار لما کان غنیا ولما کان ملکا ولما کان جوادا والتوالی باطلة فالمقدم باطل أیضا واعلم أن الشرطیة لا یمکن تصحیحها الا بعد تفسیر الملک والغنی والجواد أما الغنی فهو الذی لا یفتقر فی ذاته ولا فی شیء من صفاته الحقیقیة الی غیره البتة واما الملک فهو الذی یستغنی عن کل ما عداه ویفتقر الیه کل ما عداه فیکون الغنی جزأ من مفهوم الملک واما الجواد فهو الذی یفید ما ینبغی لا لعوض سواء کان العوض عینا أو ثناء أو مدحا أو استحقاقا للحمد أو تخلصا عن الذم واذا عرفت تفسیر هذه الالفاظ فنقول الدلیل علی صحة الشرطیة أن کل

7

حسن فی نفسه شیء لا مدخل له فی أن یختاره الغنی الا أن یکون الاتیان بذلک الحسن ینزهه و یمجده و یزکیه و یکون ترکه ینقص منه و یثلمه وکل هذا ضد الغنی) لما تبین أن الفاعل الذی یفعل لغرض یعود الیه أو الی غیره مستکمل بقی وجه آخر وهو أن یقال الفاعل الکامل یفعل لا لغرض یعود الیه أو الی غیره بل لان الفعل فی نفسه واجب حسن فیکون الفعل فی نفسه علی تلک الصفة مقتضیا لاختیار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه علی فساده بما مر وهو أن حسن الفعل و وجوبه فی نفسه شیء لا مدخل له فی أن یختاره الغنی بل المقتضی للاختیار وهو کونه مما ینزهه من الذم أو یمجده و یصیره مستحقا المدح وکل ذلک ضد الغنی واعلم أن القائلین بالوجوب والحسن والقبح العقلیة یعرفون الحسن بانه کل فعل یقتضی استحقاق مدح أو لا استحقاق ذم فان اقتضی الاخلال به مع ذلک استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبیح بانه کل فعل یقتضی استحقاق الذم ولاجل هذا ما یذکر الشیخ کثیرا مع فعل الحسن والواجب من التنزیه والتمجید واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما یجری مجراها فی هذه الفصول (اشارة لا تجد ان طلبت مخلصا الا أن تقول ان تمثل النظام الکلی فی العلم السابق مع وقته الواجب اللائق یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه وتفاصیله معقولا فیضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدی سبیل تفاصیلها) لما بین أن العلل العالیة لا تفعل لغرض فی الامور السافلة وجب علیه أن یبین أن النظام المشاهد

من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد وأن یکون ذلک الفعل أولی به فی اعتقاده من ترکه لانه ان کان الفعل والترک بالنسبة الیه فی اعتقاده علی السواء استحال منه ترجیح أحد الطرفین علی الآخر وکل ما کان الفعل أولی به من الترک فانه یطلب بالفعل استفادة تلک الاولوية وتحصیلها فثبت أن کل فاعل بالقصد فانه لا بد وأن یکون مستکملا بذلک الفعل وحینئذ لا یکون غنیا مطلقا لانه مفتقر فی حصول ذلک الکمال له الی غیره ولم یکن ملکا أیضا لان الملک مفسر بمجموع أمرین أحدهما الغنی فعند فقدان أحد القیدین وهو الغنی یستحیل أن یکون ملکا ولم یکن أیضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصیل ذلک الکمال فثبت أنه لو کان فاعلا بالارادة لما کان غنیا ولا ملکا ولا جوادا لکن التوالی ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثله لا یقال لم لا یجوز أن یقال الفاعل بالارادة انما فعل ذلک الشیء لانه فی نفسه حسن و واجب لا لانه یستفید منه کمالا ونفعا أو یقال انما فعله لنفع عائد الی الغیر لانا نقول الاتیان بذلک الحسن ینزهه ویمجده وعدم الاتیان به یوقعه فی استحقاق الذم وحینئذ یعود الاشکال ولما ثبت أن کل فاعل بالارادة فانه مستکمل بما یفعله ثبت أنه لا یجوز أن یفعل العالی لاجل السافل شیأ والا لکان العالی مستکملا بالسافل فیکون الشریف مستکملا بالخسیس وهو محال ولما ثبت أنه لا یجوز أن یکون الله تعالی فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل علی عنایة الله تعالی وجب تفسیر العناية بما لا یبطل ذلک فتفسیرها حینئذ بعلم الله تعالی بالوجه الاحسن من الوجوه الممکنة علی ما مر تمام تقریره فهذا نظم هذه الکلمات واعلم أن الحجة بعد تقریرها وتهذیبها خطابیة لانه یقال ما المعنی بانه یلزم أن لا یکون غنیا ولا ملکا ولا جوادا ان عنیت به أنه متی فعل ما وجب علیه لم یکن

في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز أن يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف فذكر في هذا الفصل أن تمثل النظام الكلي أي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب و يليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال بعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو أن كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله و وجه نظم الفصول أن يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية أن من فعل بالارادة ففعله أولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى و ينافي الملك أيضا لاعتبار معنى الغنى في حده و ينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن أو لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت أن الفاعل بالارادة مستكمل ثبت أن العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك وأقول ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن أفعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات أفعالها و وجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه أدل على ذلك ففسره في الفصل الاول وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن أن الفاعل اذا قصد نفع الغير أو حسن الفعل كان أيضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع أنه تابع للارادة بين المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى أنه لو فعل بالارادة يلزم أن لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيأ آخر فبينه فظهر أن الحجة خطابية من باب الطامات أقول وهذا يدل على أنه يرى تكرار الشئ خطابية وقد قال من قبل أن ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا أن يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية أو دفع المذمة أن يقال لان المستفيد لشئ لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات أو ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف ﴿تنبيه قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم أن مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد و يتصرم على انقطاع أو على اتصال بل اما أن

يكون

الاولوية لنفسه أو رفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر أن الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات في الحجج الدالة على وجود العقول المفارقة والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشئ من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق ﴿الطريقة الاولى﴾ التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبيهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكور في فصول خمسة ﴿تنبيه قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية و بارادة جزئية وتعلم أن مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها افقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد و يتصرم على انقطاع أو على اتصال بل اما أن

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لايجوز أن يقال لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولايجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب أمثال ماذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى أجسامنا في أن تحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ٩ ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى

يكون محصل الطبيعة أو معدومها والامور الدائمة لايجوز أن يقال لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولايجوز أيضا أن يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ماذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى أجسامنا في أن تحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين وأما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية أو صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى وأقول انه لم يقصد اثبات العقول أول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن أفعال المبادى العالية ذكر غايات أفعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان أن المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره أن نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين أن مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لاتعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لايتصور بالكليات فتلك الذات اما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما أن لا تكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لايجوز أن يكون عقلا لثلاثة أمور الاول أن العقل المحض لايصحبه فقر فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بارادته ماهو أحسن وأولى به والثاني أن المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة أو على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيأ واحدا اما وجود الطبيعة أو معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال أعني المجردة المحضة كالعقول لايجوز أن يقال كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل أو يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث أن الجوهر العقلي لايكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت متحدة بذلك بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ماذهب اليه المشاؤن أو صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل الفعال قوله ان كان أي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا فوجود السماء وانما أورد هذه اللفظة لانه لم يرد أن يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو أن صاحب الارادة الكلية

الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين وأما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية أو صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) أقول قد تبين في النمط الثالث أن الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت أن صاحب الارادة الكلية لابد وأن يكون جوهرا غير جسم ولا حال في الجسم ثم من الظاهر أن الجوهر الذي يكون كذلك اما أن يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما أن لايكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة الكلية لايجوز أن يكون عقلا محضا لوجهين الاول أن المراد بالارادة الكلية لابد وأن يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم أو على الوجود وما كان كذلك استحال أن يقال انه حصل بعضها دون البعض وبتقدير أن يكون الكل حاصلا استحال أن يكون مطلوب

التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل ماليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو أن نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى أبداننا في أنه يحصل منها

والجزئية يجب أن يكون شيأ واحدا يتحصل الارتباط و يتم الحركة المتصلة ۞ (اشارة وتنبيه ولا يمكن أن يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غضبى بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى) يريد أن يشير الى غاية الحركة السماوية وهى التشبيه بالمبادى العالية التى هى العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما مر أن التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسى أو عن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسى يكون الداعي اليه اما جذب ملائم أودفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى أو غضبى كما فى أنواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملى وتحريك السماء لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل وتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب وأيضا لان كل حركة الى لذيذ أو غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى قوله (ولا بد وأن يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبههما) كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هى العشق فاذن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيأ غير محصل الذات أو شيأ محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب أن يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون اينا أو وضعا أو كيفا أو كما أو ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما تكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما أن تكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة أو محاذاة أو موازاة أو ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق واما أن لا تكون تلك الحال حالا منه و يجب حينئذ أن يكون مما يناسب اما ذات المعشوق أو حالا من أحواله والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذى كان لمعشوق ولا يخلو من أن يكون اما لان ينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبههما ۞ قوله (ولو كان للاول لوقف اذا نال أو طلب المحال وكذلك لو كان لطالب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) أى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته أو حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التى لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما أن يحصل وقتا ما أو لا يحصل أبدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل أبدا وكان المتحرك يطلبه أبدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية يستحيل أن يكون نحو شئ محال فان المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته أو حاله بل هو شئ متحصل الذات خارج عنه ليس من شأنه أن ينال فظهر أن المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما أن يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق أو يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى الوقوف عند النيل أو طلب المحال فبقى أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر ۞ قوله (فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب و يكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب) أى فلا

حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع التعلق عن جسم الفلك كانا موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالآخر فلو لم يكن للمحركة الفلكية مبدأ ارادى سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا على أنه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع أبداننا فانها وان كانت غير حالة فى أبداننا لكنها مستكملة بها فلا جرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت أن المبدأ المحرك للسماء لا يجوز أن يكون ارادة عقلية صرفة ثبت أنها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل أن تكون صاحب ارادة جزئية وأن تكون صاحب ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا أى للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس أخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا ۞ (اشارة وتنبيه ولا يمكن أن يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غضبى بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى ولا بد وأن يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبههما ولو كان للاول لوقف اذا نال أو طلب محال وكذلك لو كان للطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب و يكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب

ينال

فيكون المتشوق متشبها امابالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة واشحاعنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل ومبدأ ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيآت فياضة وانما تجرى مابالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) أقول لما بين أن مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع فى هذا الفصل فى بيان الغرض من تلك الحركة فقال لايمكن أن يكون تحريكها السماء لداع شهوانى أوغضبى واعلم أن الدلالة على ذلك من وجهين الاول أن يكون المشتهى هو الذى يكون ملائما لصاحب الشهوة أى يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذى يكون منافر الكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل فى حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك ولاسيما الفلك المحدد استحال أن يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثانى وهو أن المشتهى والمغضوب عنه اما أن يكون ممكن الحصول أولا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثانى استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالا لايبقى الطلب ويعود المحال المذكور وههنا الحجتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واماقوله بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا من عقلنا العملى فاعلم أنه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذكر فى بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واماقوله ولابد أن يكون لمعشوق ومختار فاعلم أن هذا أيضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مريدا للحركة لابد وأن يكون تبعا لعشقه على شئ آخر ولم لايجوز أن يقال الحركة فى نفسها كمال والكمال ١١ مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلاجرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها وأما قوله امالينال ذاته أوحاله أو لينال مايشبهها ولو كان للاول لوقف اذانيل أو طلب المحال وكذلك لوكان لطلب نيل الشبه من حيث هو يستقر فاعلم أن لفظة النيل ههنا مجازية والذى يمكن تحصيله منها هو أن يقال مطلوب الفلك اما أن يكون هو أن يجعل ذاته مثل ذات المعشوق أو يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل أن يقول لم لايجوز أن يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلاجرم يبقى على ذلك الطلب وتلك الحركة أبدا ويمكن أن يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم بديهى أولى فيستحيل حصول الجهل به وأما الثانى وهو أن يكون مطلوب الفلك أن يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق فنقول تلك الصفة اما أن تكون ممكنة الحصول بتمامها أو ممتنعة الحصول بتمامها أو تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثانى لم يستمر الطلب أبدا فلم يبق الا الثالث وهو أن يكون المطلوب تحصيل المشابهة فى صفة لايخرج الى الفعل بتمامها بل بتعاقب أجزائها على الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج فى وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا أبدا بسبب تعاقب مافيها من الاعداد والاجزاء واماقوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيها امابالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة واشحاعنه الخير الفائض من حيث هو يشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل فمعناه أن الفلك الذى فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التى بالفعل وهى العقول المجردة فى أمرين أحدهما فى تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثانى فى فيضان الخيرات منها على ماتحتها لا بمعنى أن المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالى لايفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود فى كونه مبدأ لفيضان الخيرات عنها على ماتحتها من غير طلب ولا

ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الاعلى تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذ كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لامحالة ولنوعه أوصنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزائل المتصرم ﴿قوله﴾ (فيكون المتشوق متشبها امابالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة واشحاعنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضته على السافل) أقول فيكون المتشوق يعنى محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبيها مايعنى يكون مااليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة واشحاعنه الخير الفائض أى فى حال كونه واشحاعنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة وأما بالقصد الثانى فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفى لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو أن الخير لايفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ماتحته ﴿قوله﴾ (ومبدأ ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيآت فياضة وانما تجرى مابالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب)

شوق وأما قوله ومبدأ ذلك في أحوال الوضع التي هي هيآت فياضة الى آخره فمعناه أن ذلك الامر الذي به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الايون والاوضاع من القوة الى الفعل واعلم أن هذه أيضا دعوى مجردة فانهم ما أقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما أقاموا على حصر كل واحد منها في أنواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة على أنه لا صفة يمكن أن يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ما ذكروه ثم انا نعين بذلك تبرعا فنقول لم لا يجوز أن يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا أولى لان من أخذ يعد وفي العالم ويقول غرضي استخراج الايون من القوة الى الفعل عد عابثا مجنونا ولو قال غرضي استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عد عاقلا حصيفا واعلم أن تقسيمهم في هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لما عدا القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة ۞ (تنبيه لو كان المتشبه به في جميع السماوية واحدا لكان ١٢ التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها مشابهة بالآخر لشابهه في المنهاج كذلك الا في قليل) التفسير أقول من الناس من سلم أن الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم أن المتشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم أن كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه وأما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ أبطل القول الاول بأنه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحدا لكان يجب أن يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركات وسرعتها وبطئها لكن من المعلوم أنه ليس كذلك وأبطل القول الثاني بان فلكا لو تشبه بفلك آخر لشابهه في الجهة والسرعة والبطء وليس الامر كذلك الا في تشابه القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج في جهة الحركة وبطئها واقطابها ومناطقها ولقائل أن يقول الذي ألزمتموه على القائلين بأن المتشبه به واحد لازم أيضا عليكم وبيانه أنا لا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو أنه يريد أن يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بانقلاب الحقائق وهو محال بل نعني به أن الفلك لما علم أن العقل قد خرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل أراد أن يستخرج هو جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع العقول مشترك في الكمال المطلق أعني أن كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به في الحقيقة شيأ واحدا فظهر أن الالزام الذي ذكرتموه وارد عليكم أيضا الجواب أن يقال انه سيأتي اقامة الدلالة على أن هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه

يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في أحوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار أعني الحركة لا يقع الا في أربع مقولات كما يتعين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة تفيض أنوارها على الاجسام السفلية بحسب أوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به أعني العقل ۞ (تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل) يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم أن الفيلسوف الاول قد أشار في بعض أقواله الى أن المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وأشار في مواضع أخر أن كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام أن المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله ونفوسها أيضا لا يجوز أن يكون طبعها أن تريد تلك الجهة والوضع الا أن يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها (واعلم أن بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى أن المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط على ما سيأتي بيانه والشيخ أبطل ذلك بانه يقتضي

تشابه الحركات فى الجهات والاقطاب وان أوجب قصورا فانما اوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا فى قليل يعنى فى المماثلات بفلك البروج غير المماثل بفلك القمر فانها تشبه فلك البروج فى الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته الى الفعل كما فى العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك فاذن المتشبه به شئ واحد او الجواب أن خروج الكمالات الى الفعل أمر كلى لا يمكن أن يصير غاية الحركات جزئية بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أمورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجئ بيانه قال و يحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجئ بيانه فلا تكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده ﴿(وهم وتنبيه ذهب قوم الى أن المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك الى أى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم تكن الحركة فى أصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض و بين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز أن يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخى بالحركة ذلك وأيضا وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك وأن تسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتى الحركتين ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيأ عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك) قال الشيخ فى سائر كتبه ان قوما ما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوا أيضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز أن تكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز أن تكون لاجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما أن رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجة سمت موضع واعترض له اليه طريقان أحدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيرته ان يقصد الطريق الثانى وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة و بهذه السرعة لينفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان أمكن أن يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد اما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها فى الوجود و ينفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثانى أو أعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال فى قصد السرعة والبطء ﴿(قال وذلك لان كل قصد يكون من أجل مقصود فهو أنقص وجودا من المقصود لان كل ما من أجل شئ آخر فهو أتم وجودا من الآخر ولا يجوز أن يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس) فهذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة

أن المادة المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا وبالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون الاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التى فى عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل فى الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز أن يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه من ابطال القول الثانى تبصرة ﴿(وهم تنبيه ذهب قوم الى أن المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك الى أى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم تكن الحركة فى أصلها كذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض و بين جعلها على هيئة نفاعة

ونحن نقول لو جاز أن يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضا وكان لقائل أن يقول لما كان لها أن تتحرك وأن

تسكن سواء لديها الامران مثل جهتى الحركتين ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختار به بل اذا كان الاصل هو أنها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيأ عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية) اعلم أن القائلين بان المتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا أجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز أن تكون متشابهة الا أن الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت أصل الحركة للمتشبه بالبارى تعالى وكيفيتها فى الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافلات وهذا كما أن رجلا خيرا اذا أراد الذهاب المهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان أحد الطريقين بحيث لو سلكه لا تنفع به محتاج ولو سلك الآخر لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيريته تحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح فى هذا الجواب من وجهين ١٤ الاول المعارضة وهى أنه لو جاز أن يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء ثم انه اختار الحركة المخصوصة لانها أنفع للسافلات لجاز أن يقال أيضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا أنه اختار الحركة لانها أنفع للسافلات ولما لم يجز ذلك فكذا ما ذكروه ولقائل أن يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق أن بالحركة تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شئ منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصلا بكل الحركات فلا جرم كان الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثانى أن الدليل الذى دل على أن العالى لا يفعل لاجل السافل لا يميز أصل الحركة عن صفتها بل هو عام فى الكل لانا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالى فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت أو فسدت لكنها مطردة فى أصلها ووصفها وهذا الجواب جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما تطلب شيأ عاليا فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم أن معناه أن الدليل لما دل على أن العالى لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها لاجل شئ أعلى منه ثم يتبعها نفع السافل وجب أن يكون الحال فى هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد فاعلم أن معناه انه لما لم يجز أن يكون سبب اختلافها الامور التى يتبع اختلافها وهى صلاح هذا العالم ونظامه وجب أن يكون سبب ذلك أمورا متقدمة عليها وما ذاك الا أن المتشبه بها أمور مختلفة

تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء وأقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بان التمسك بمثل ذلك فى جعل أصل الحركة لا لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد أصل الحركة الى التشبه هى بعينها داعية الى اسناد هيئتها الى مثل ذلك ۞ قوله (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد) أى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها أمورا كثيرة ۞ قوله (وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره أو شيأ مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وأيضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول أن المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وأيضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به تمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار

بالعدد واما قوله وان جاز أن يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية فاعلم أن معناه ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشئ الواحد يقتضى عند الشيخ وحدة الحركات فى جهاتها لزم أن تكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبها به اما لان المتشبه به

غيره أو المركب منه ومن غيره قدح فى كونه متشبها به من انه حيث هو واحد وأيضا فالقول بان تشابهها فى الحركة الدورية انما كان لان هناك شيأ واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة أيضا عليها كانت الحركة المستديرة واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا لان ما بالذات لا يعلل بعلة خارجة عن الذات ۞ (تبصرة الآن ليس لك أن تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن ادراكنا ما دون هذا فكيف هذا الوجه وجوز انه اذا كان المتحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد أمر ان يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض فى بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وأنت عند تلويح المعقولات فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما أدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) لما تكلم فى كيفية هذا التشبه زعم أن عجزنا عن الوقوف

لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص والجواب عن الثانى أن الحركة يمتنع أن تكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هى الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا جاز أن تكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذات الفلك فان تكون استدارتها التى هى هيئة تابعة لها بسبب شئ آخر أولى ۞ (زيادة تبصرة الآن ليس لك أن تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن ادراكنا ما دون هذا فكيف هذا وجوز أنه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد أمر ان يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض فى بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وأنت عند تلويح المعقولات فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما أدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) قد تبين مما مر أن محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه أوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه فى صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم المتشبه والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب اليها منها مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم أشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية وأورد لذلك مثلا واضحا وهو أن القوة الخيالية فى الانسان التى هى المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة فى افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكى تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة أو دهشة أو سكون أو غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته ويجرى مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة فى الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة أى بالجهد فى التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على أحوال نفسك خفى قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم كلامه

على كنه هذا التشبيه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغربة أي وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو أوضح من هذا التشبيه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل أن التلميذ اذا أراد أن يتشبه باستاذه في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات أمرا على التجدد فانه يعرض حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في أكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد أن يكون سوق الفلك الى التشبيه بالعقل

بتبعية حركة جسم وأما قوله وأنت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاعلم أنه يحتمل أن يكون مراده في طلب الحق بالمجاهدة طلبه بالقوة النظرية وهذا السر الواضح الخفي هو الذي أشار اليه في تكملة النمط الثالث كما أطنبنا القول فيه هنالك ويحتمل أن يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتقاش النفس بالحقائق الغيبية وباقي الكلام ظاهر وهذا آخر الكلام في أن حركات الافلاك شوقية ﴿ (تنبيه القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدر وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسما ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين) أقول لا شئ من القوى بكم بالذات وكل نهاية ولا نهاية فانها يلحق الكم بالذات فلا شئ من القوى يلحقه النهاية واللانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية مثل أو غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب أمور أخر منها متعلقاتها فان القوة ان كانت قوية على أفعال غير متناهية في المدة أو العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على تحريك أبدا أتنا فهذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا للقوة انها متناهية أو غير متناهية وقد يقالان أيضا لغير هذين المعنيين اما بسبب المحل أو الحال أو ما يحل في محلها وهي أقسام ثلاثة سوى ما ذكرنا أنه هو المشهور ﴿ (اشارة الحركات التي تفعل حدودا أو تقاطعي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس

في غايات أفعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات أكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله ﴿ (تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدركة وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين) النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله أو لشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد أعني مراتب الانفصال والشئ الذي له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذي يتعلق به شئ ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عددا أكثر أقوى من التي يصدر عنها أقل عدد ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة أو العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذو كم ﴿ (اشارة الحركات التي تفعل حدودا وتقاطعي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس

مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم أن القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول وأصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا أو مباينا له بعد ان كان واصلا أيضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزأ فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد الذي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز أن يكون شيأ ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان أوردوا بدل لفظة المباينة لا مماسة فانه يجوز أن يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم أقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجدة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث أيضا في آن ويبقى زمانا ما فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد أعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما أورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآنية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين أعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده

مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة

فى ذلك الآن وأشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثانى بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا ككون الشئ مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب أعنى الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه أعنى الطبيعة أو الارادة أو القوة القاسرة ربما يكون باقيا او يزول عنه ماهو بسببه كان محركا وهو الميل وأشار بقوله فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا وأشار بقوله وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز أن يكون الشئ فى ذلك الآن لاموصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز أن يكون موصلا لان الامر الموجود مالم يرد عليه أمر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا فى الآن الفاصل فكان الايصال الذى هو معلوله أيضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثانى أعنى الوارد المتجدد لان الحجة تمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى ثم أشار الى تغاير الآنين بقوله ولآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وأشار الى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة أعنى الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال وهو أن عدم الآن يكون اما على التدريج أو دفعة والاول باطل والالصار الآن زمانيا والثانى يقتضى أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين قال وأجاب الشيخ عنه فى الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما أن يكون على التدريج أو دفعة تقسيم غير منحصر لان هنالك قسما ثالثا وهو أن يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل أن يتصف الشئ بصفة فى زمان و يكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول أن حصول الشئ أو عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام فى الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شئ لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان بل فى بعضه وقد قيل فى كله هذا خلف وان حصل شئ وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه كان ذلك الشئ فى الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شئ على التدريج بل حصول أشياء كثيرة فى أجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد مالم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلا فيه و يلزم من ذلك تتالى الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال اللاّمماسة حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاّمماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفى هنالك آن واحد وتبطل الحجة أقول على الوجه الاول

فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احداها أن الزمان لا بداية له ولا نهاية وثانيها أن الزمان مقدار الحركة وقد ١٩ مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا وتزييفا في النمط الخامس وثالثها أنه لا بد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركة وثبت أنه لا أول للزمان ولا آخر له فلا بد أيضا من وجود حركة لا أول لها ولا آخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت أن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما أن يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما أن يرجع فحينئذ تكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فاذا عرفت ذلك فلا بد من سكون متوسط من حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحداها أن المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة أي ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها أن القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وأن تكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من

معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى أجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيأ واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيأ بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه أو فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هنالك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هنالك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هنالك وعلى الوجه الثاني أن ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ولا مما لا يوجد الا في أطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على أزمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي أطرافها والفاضل الشارح توهم أن الشيخ انما أورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل أولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما أحدهما أو كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذا المواضع كفاية ۞ قوله (فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ما تنتهي الى سكون فيه فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية)

غير عصفة وجود الوصول وثالثها وهو أن من الاشياء ما يستحيل حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجد في الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن لمماسة نقطة أو خط فانهما لا توجدان الا في الآن وهذه المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت أن الوصول آني الوجود وثبت أن القوة المحركة لابد وأن تكون موجودة حال الوصول ثبت أن القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها وهو أن صيرورة القوة لا موصولة أيضا مما يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهي غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في أحدهما تكون القوة المحركة للجسم الى الحد المعين موصلة له اليه بالفعل في الثاني يصير غير موصلة اذ من المستحيل أن يكون آن كونها موصلة عين آن كونها غير موصلة فاذا لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر أن الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم أن حاصل هذه الدلالة أن القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في آن آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى عن غير منكري السكون انهم أوردوا على هذه الحجة نقضين أحدهما انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وفرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم أن يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني أن المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها أسود وبعضها أبيض أو بان كان أجزاؤه مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما ولقائل أن يقول رجل لا يماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على أوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم أن يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على أوج الحامل ٢٠ أو نقطة معينة من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج المركز مماس اعلى الممثل بنقطة وأدناه بنقطة أخرى ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل عائد في ثخن الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب تماس سطح فلك التدوير بنقطة بل هو عائد فيه فنقول أما أولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم وأما ثانيا فلانا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان للكاسف مع المكسوف مسامتات أربع بالنقط فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمسامتات الاطراف وهي أمور آنية فتوجه الالزام المذكور وأيضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور ولا يقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وأيضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار أو دائرة الافق يحصل له المماسة في آن واللامماسة في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول انا منعنا هذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو أن عدم الآن اما أن يكون على التدريج أو دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه وأجاب الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما أن يكون دفعة أو على التدريج تقسيم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي

لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره أن كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات

بعده بل ابتداء عدمه لا بد وأن يكون في آن إلى آن وجوده ويلزم تتالي الآنات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آناً آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالة في أن يكون الشيء موصوفاً بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء أو عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعاً على التدريج افترض في زمان وقوعه جزآن فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيء أو ما حصل فان كان ما حصل شيء البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعاً في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعاً في كله هذا خلف وان حصل شيء في الجزء الاول فاما أن يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه أو غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئاً واحداً لزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً وهو محال واما الثاني فانه يقتضي أن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الزمان شيئاً غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولاً للشيء الواحد على التدريج بل حصولاً لامور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر بما قررنا أن الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجوداً ثم صار عدماً فذلك العدم لا بد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد أن لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه ثم انه يستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تتالي الآنات الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو أن يكون عدم الآن حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا أيضاً أن يقال ان اللاامماسة حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع أنه ليس لزمان اللاامماسة طرف وبداية الا الآن الذي حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب أن الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل ٢١ عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة تقعان في آنين وبينهما زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها في الآن قال بعد ذلك وكذلك ان تركوا لفظ المباينة وأوردوا بدلها لاامماسة فانه يجوز أن يكون مماساً في طرف الزمان الذي حصل اللاامماسة في كله ثم قال وقد سلف مباينات يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغن به وأنا أقول وغالب ظني أن المكان الذي أمر الشيخ بالاستعانة بما ذكره في فصل الآن من أن الآن يعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر أن هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم أن الشيخ قرر هذه الحجة في الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لا بد وأن يكون موجوداً آن وصوله اليه والميل الذي لاجله يرجع عن ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل الذي يحرك الشيء الى حد معين غير الذي يحركه عنه ولا بد وان يحصلا في آنين والا لكان الجسم متوجهاً دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون واعلم أن هذه الحجة لا تتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى لان مركز الكرة اذا صار مماساً للنقطة ثم لاامماساً للنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آنين ولكن يتوجه عليها اشكالان آخران الاول انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما أقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم أقاموا الدلالة على أن الجسم الذي لا يكون فيه ميل الى جهة لا تقبل التحريك القسري وذلك انما يفيد وجود ميل عائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فاين أحدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر في النمط الثاني والذي نريد ههنا أن عندكم يصح أن يكون الجسم الواحد متحركاً الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة أحدهما بالذات والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يجتمع في الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين أحدهما يكون ميلاً طبيعياً والآخر قسرياً بل هذا أولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصلت في الجهتين لا محالة وأما الميل الى الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين واذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركاً الى جهتين فلأن لا يمتنع كونه متوجهاً اليهما كان أولى ثم ان سلمنا أنه يستحيل اجتماع ميلين في آن واحد ولكن لم لا يجوز أن يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير أن يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذي يقويه أن عندكم عدم الآن يحصل بعد ما لم يكن فلا يخلو اما أن يستدعي ذلك آناً يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده أو لا يستدعي فان استدعى ذلك لزم تتالي الآنات وبطل أصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز أن يحصل ذلك العدم

المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم أن القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستندون

فى ذلك الزمان الذى بعد ذلك الآن من غير أن يجب أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه أول ذلك العدم فلم لا يجوز أيضا أن يحصل الميل فى جميع الزمان الذى بعد آن الميل الاول من غير ان يجب أن يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه أول وجود الميل الثانى ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود آنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما فى هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير أما قوله الحركات التى تفعل حدودا ونقطا هى التى تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم انا بينا العلة فى أنه لماذا يقال للحركات المستقيمة أنها تفعل حدودا ونقطا وأيضا فالحركات المستقيمة هى التى يحصل منها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذى فى المسافة وأما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن فاعلم أن المراد منه أن المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة فى الآن وأما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل فى الآن ودليله ما قدمناه وأما قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود وتكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا الا لكون الشئ مفارقا ومتحركا فاعلم أن المراد منه أنه كما ثبت أن كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة فى آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا يحصل الا فى آن وان كان قد تستمر هذه الحالة فى جميع الزمان الذى بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما فى الآن وأما قوله والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة فاعلم أن المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا تحصل الا فى آن وصيرورتها أيضا غير موصلة كذلك فأحد الآنين لا بد وأن يكون مغايرا للثانى والا لزم أن تكون القوة الواحدة فى الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف وأما قوله و بينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام أن يقال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالى الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون ٢٢ لكن الشيخ أهمل القسم الاول لظهور فساده عند الحكماء وأما قوله فكل حركة فى مسافة تنتهى الى حد تنتهى الى سكون فيكون عن الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم أن معناه أن كل حركة تنتهى الى حد فهى منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهى الى حد معين فهى متناهية هذه والحركة الحافظة للزمان يستحيل أن تكون متناهية فكل حركة تنتهى الى حد معين فهى غير الحركة الحافظة للزمان الذى يستحيل انتهاؤه وانقطاعه وأما قوله فالحركة الوضعية هى التى ما يستحفظ الزمان فهى الدورية فاعلم أن معناه أنه لما ثبت أن الزمان عارض للحركة وثبت أنه يستحيل أن يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت أنه لا بد وأن يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب ۞ (فائدة انما يجب أن يقال صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة وان يزول كونها موصلا واقع دفعة) التفسير هذه الحجة هى التى لخصها الشيخ على أن بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لا كما ينبغى فانهم كانوا يقولون ههنا آنان أحدهما الآن الذى يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذى يتحرك فيه عن ذلك الحد و يفارقه ولا بد وأن يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة فى آن لان كل حركة منقسمة على ما مر بيانه فى النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثانى فتكون واقعة فى الزمان لا فى الآن الذى لا ينقسم واذ كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة فى الآن وأما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك آنان أحدهما يكون الجسم فيه واصلا والثانى الذى يصير فيه غير واصل. فأقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل فى الآن وان كان يمكن استمراره فى جميع الزمان الذى بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب أن يقال انما صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة فاعلم أن الفرق بين الحركة والمفارقة هو أن المفارقة عبارة عن الحركة عن الشئ فالحركة مع هذه النسبة هى المفارقة

لزمان أيضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب أن يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الواحد آنى فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار ۞ (فائدة انما يجب أن يقال صار غير موصل ولا يجب أن يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو أول حركة ومفارقة وأن يزول كونه موصلا واقع دفعة)

واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لاتوجد البتة الافى الآن لما بيناه واما قوله وأن يزول عنه كونها موصلا واقع دفعة فاعلم أن معناه أن زوال كونها موصلا أمر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هى هذه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ﴿ (تذنيب فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية) التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا أنه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت أن الحركة التى نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة ﴿ (اشارة اعلم أنه لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لايمكن أن يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما

من مبدا انفرضه حركات لاتتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك المبدا المفروض فتقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا أيضا هذا محال) التفسير تحريكات القوى الجسمانية على قسمين أحدهما التحريكات القسرية وهى كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهى كما اذا حركت القوة الحالة فى جسم محلها ونحن نريد أن نبين أن القوة الجسمانية لاتقوى على تحريكات غير متناهية فى القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لاالى نهاية لان الشيخ قال لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم أن الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما آخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم أنا قبل الخوض فى تحرير الدلالة نقدم مقدمة وهو أن جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له أقل من تحريكه لجزئه وبيانه أن الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعته منافرة لتلك الحركة ولاشك أن طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة الكل أقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق أقوى كان الفعل أضعف فثبت أن الجسم اذا حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم أقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة فى الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما آخر بالقسر فالجسمان لايدوان

هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو أن الجمهور يقولون فى حجتهم التى حكيناها عنهم أعنى التى زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثانى أن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم فى مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل فى زمان ولايوجد فيها شئ هو أولها الان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم أيضا الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لايصح أن يقال صار المتحرك مفارقا أى مباينا فى آن بل يجب أن يقال ان المحرك صار غير موصل بعدما كان موصلا أو زال عنه كونه موصلا فى آن فان كون الشئ غير موصل فقد يقع فى آن كما يقع فى زمن وما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو أن الحجة المشهورة لاتصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاممساسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة فى نفسها ضعيفة والحجج التى يكون فسادها من جهة المعنى لاتصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر فى المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما أمكن أن يقال فى تقرير هذه المسئلة ﴿ (تذنيب فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية) قد مر فى الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التى لانهاية لها هى التى تكون على أعمال أو حركات غير متناهية وتبين فى الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هى الدورية فاذن الحركة التى يجب أن يتعرف حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية لاغير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر فى هذا الفصل أيضا أنه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة ﴿ (اشارة اعلم أنه لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لايمكن أن يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا انفرضه حركات لاتتناهى فى القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك من المبدا المفروض فتقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا أيضا هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم أن القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما أن يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر أو بالطبع لانه اما أن لايكون محلا لتلك القوة أو يكون والقسمان محالان أما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل وأما الثانى فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده فقوله لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لايمكن أن يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته

يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المتحرك بقوته ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا أيضا أن ذلك المحرك بتلك القوة حرك أصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدا بعينه فيجب أن يكون تحريكه أكثر لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر التفاوت والا لكان الاكثر متساويا للاقل هذا خلف ولا بد وأن يظهر ذلك التفاوت لا في المبدا لانا فرضنا استواءهما فيه فاذا لا بد وأن يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقي الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون ٢٤ تحريك القاسر لكل المقسور أقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم أبطأ من تحريكه لبعضه مع أنه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل أنه لا بد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما أن يكون ذلك التفاوت بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرره أنا لو توهمنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك فلك الثوابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا أن مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم أقل من فلك الثوابت ولنكن ذلك فلك القمر قوية

بحركة أسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل أن يقال ان كل تلك القوة يحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل تلك القوة يحرك الجرم الصغير بتلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم أن على هذه الحجة سؤالين آخرين الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية أولا لما قالوا الحوادث الماضية تزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا أجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه أبدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود أصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلقائل أن يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان

جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني أو بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني أكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه أن تكون معاوقة الاعظم أكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر أكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا أنه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب أيضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم أن هذا البرهان أعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى أحدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة على ما مر ثم انه أورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن أن يكون مقتضيا التناهيها قال ولقائل أن يرد عليه ههنا عين ما رد به هو عليهم بعينه وهو أن يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها

مجموعها لا يوجد فى شئ من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد أورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فأجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود فى شئ من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل أن يعود ويقول أنتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال الثانى وهو أن حركات القمر أسرع من حركات زحل ولئن منع عنه مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لا شك أنها أبطؤ من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين فى السرعة والبطء انتهاء الناقص الى الانقطاع فلم لا يجوز أن يقال ان حركة الكل أبطؤ من حركة الجزء مع أنه لا يلزم انتهاء حركة الكل فى الانقطاع ولنرجع الى تفسير المتن أما قوله لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه أن جسما لا يحرك بالقسر جسما آخر الى غير النهاية وأما قوله لانه لا يمكن أن يكون الا متناهيا فالمراد منه أن ذلك الجسم يجب أن يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهى الاجسام وأما قوله واذا حرك بقوته جسما من مبدا نفرضه حركات لا تتناهى فى القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه أكثر من ذلك المبدا المفروض فالمراد منه أن القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت أيضا أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدا أيضا كان تحريكها للجسم الاكبر أقل من تحريكها للاصغر وأما قوله فتقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر أيضا متناهيا هذا محال فالمراد منه أنه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب المبدا لانا فرضنا استواءهما فيه فلا بد وأن يظهر من الجانب الآخر فتصير حركة الجسم الكبير متناهية مع أنا فرضناها غير متناهية هذا محال ﴿ (مقدمة اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع حيث لا معاوقة أصلا)

قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا فى وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل أن يعود فيقول أنتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال أقول الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر فى آخر النمط الخامس أن جميعها لا يمكن أن يوجد فى وقت وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه فى العدم وفى هذا الكلام تصريح بان كثرة الشئ وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا فى النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما أعنى جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك أن كل ما يعتد مترتبا فى العقل أو فى الخارج مقدارا كان أو عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن يوصف ذلك الامتداد فى الجهتين معا بالتناهى أو يسلب عنه فيهما التناهى أو يوصف فى احداهما به ويسلب فى الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا فى الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهى فاذن الحكم بهما فى جهة واحدة لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور وأما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى تلى الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى صحيحا كما مر وأما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب أن يكون التفاوت فى الجهة الاخرى ووجب التفاوت تناهيها فى تلك الجهة أيضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندى فى هذا الموضع وأما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه فلم يقع الى بالفاظه حتى أنظر فيها ﴿ (مقدمة اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما أعصى والآخر أطوع حيث لا معاوقة أصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضا فقدم لذلك ثلاث مقدمات أولها ما ذكره فى هذا الفصل وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى

(مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة تنبيه القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر أقوى وأكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) التفسير قال رضى الله عنه وأرضاه أقول لما بين أن الجسم لا يحرك جسما آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثانى وهو أن القوة الطبيعية الحالة فى الجسم لا يجوز أن تحرك محلها تحريكا غير متناه وقدم قبل الخوض فى الدلالة ثلاث مقدمات لا بد منها أولاها اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر التحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون أحدهما أطوع والآخر أعصى والا لكان الصغر والكبر معاوقا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة فجزؤه مساو لكله فى تمام الماهية وجميع اللوازم فيجب استواؤهما فى كل الاحكام لان المتساويات فى جميع الماهية يجب استواؤها فى كل الاحكام وثانيتها ان القوة الطبيعية الحالة فى الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها الكل محلها كتحريكها لبعض محلها لانه لا معاوق فى الموضعين أصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسرى فان هناك وجد المعاوق فى المتحرك و يكون المعاوق فى بعضه أقل مما فى كله فلا جرم كان تحريك الجزء أسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية فى بعض الجسم بعض القوة السارية فى كله ولا شك أن كل القوة أقوى من بعضها فالحاصل أن فى الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفى القسريات لاختلاف حال القابل وثالثها أن الجسم الاكبر اذا كان مساويا فى الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين فى الماهية فان القوة التى تكون فى الجسم الاكبر أكبر مما فى الجسم الاصغر اذ فى الاكبر مثل ما فى الاصغر فهذا هو الكلام فى شرح هذه المقدمات

تناهى

قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه ۞ (مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثانية المقدمات وهى أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتى فى المقدمة الثالثة وهناك يستبين أن التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو فى الطبيعية بحسب الفواعل لا غير ۞ (مقدمة أخرى القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر أقوى وأكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهى أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام و يتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزئتها والفاظ الكتاب واضحة ۞ (اشارة تقول لا يجوز أن يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع فى المقصود وهو ما ذكره فى صدر الفصل فقوله ۞ (وذلك لان قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة ۞ وقوله (وليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو أن المعاوقة لو كانت فى الكبير أكثر منها فى الصغير مع أن القوة فى الكبير أيضا أقوى منها فى الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمة الاولى وقوله ۞ (بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان فى المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما من مبدإ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا) تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت فى الجانب الذى فرض غير متناه ويلزم منه تناهى الازلى كما مر وقوله (وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب

۞ (اشارة ولعلك تقول انه لا يجوز أن يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدإ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلاث شرع بعده فى الدلالة

على أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم أقوى لامحالة من قوة بعضه فاذا أخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدا واحد كان تحريك بعض القوة له أقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له الى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوة متناهية أيضا وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام على ما قبلها

﴿ (تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) التفسير لما ثبت أن الحركات الفلكية غير متناهية وثبت أن فاعلها يستحيل أن يكون جسما أو حالا في الجسم ثبت أنه عقل ولقائل أن يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه أن يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا محضة لانها ليست أجساما ولا حالة فيها بل الشرط في كون الشيء عقلا مع هذين القيدين أن لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك أن هذا الذي ثبت هو محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) التفسير تقرير السؤال أن يقال انه قد بين في آخر النمط الثالث أن المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل أن يكون جوهرا مجردا والآن اسندها اليه وهذا تناقض فأجاب أن هذه الجواهر المجردة التي أثبتناها الآن هي محركات أول بعيدة وأما الملاصق للتحريك المبدأ القريب لها فقوى جسمانية ولقائل أن يقول هذا الذي يقولونه من أن العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه أن المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية أو الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر شيئا واحدا ويتوجه الاشكال اللهم الا أن يريدوا بكون النفس

تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما الزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر أيضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها أعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر أعم مأخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي أقامه على امتناع كونها محركة بالطبع أخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون أعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وأيضا أكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال أجساما آلية فاذن هذا البرهان كان أخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ﴿ (تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية) وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان أنها لا تكون لادورية وبان في النمط الثاني أن الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت أيضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل أو نفس والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك أن الذي ثبت هو محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) وقد تبين في الفصل العاشر من هذا

علة قريبة انما هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها او يكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعليتها والنفس الجسمانية هي العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيأ آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنها لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول و يفعل واعلم أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية انما يمتنع في الاجسام أحد هذه الثلاثة فقط) التفسير هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب أن تكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان أفعال القوة الجسمانية متناهية ثم أجاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تنفعل عن العقل المفارق انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على أفعال غير متناهية واعلم أن ههنا أمورا ثلاثة أحدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل أن يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ما المعنى بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث أمر في النفس الجسمانية أو زوال أمور عنها بسبب العقل فتكون الامور الحادثة والزائلة أمورا جزئية متغيرة وقد اسندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير واذا جاز ذلك فليجز أن يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وأيضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على أفعال غير متناهية لاحتمال أن يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على أفعال غير متناهية ان أردتم بهذه الانفعالات أمورا وراء كون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروا تلك المعنى ليمكننا أن نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق

النمط أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على أن ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح وهو أن المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيأ آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على أنه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط) معنى السؤال أنه ان جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز أن يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز أن تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون

علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لايمكن القطع فى شئ من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب أن المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد أحوال فى محركها منسوبة الى ارادة أو ميل طبيعى أو قسرى يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى المحرك والحركات فى المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد أحواله وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة أو قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ماصرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله (اشارة فالمبدأ المفارق العقلى لايزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح (استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وأنه غير متناهى القوة وأنه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها فى أجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أى بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هى أن يكون الشئ صارله وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه) قد مر فى بيان كثرة العقول أن قوما من المشائين ظنوا أن المتشبه به فى جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا أن المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى أجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال فى المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب أن ينتهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذى لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى أو العقل الاول وسائر ماعدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ماهو محرك ويكون متحركا من جهة أخرى مثلا من جهة كونه حالا فى مادة وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين أحدهما قول المعلم الاول

(اشارة فالمبدأ المفارق العقلى لايزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيآت نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التأثير متصل على أن المحرك الاول هو المفارق لايمكن غير هذا استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهى القوة وانه لايكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها فى أجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم أن التصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أى بسبب متحرك بذاته وأنت ان حققت لم تستجز ان تقول أن النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هى أن يكون الشئ صارله وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه) التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الفلك بعد البارى تعالى متحركات بالعرض والوجه فى ابطاله أن تقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول أن صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة تحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فتكون تلك الحركات قوية على أفعال لا نهاية لها وشهد أيضا أن القوة القوية على أفعال غير متناهية لا تكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين أن تلك المحركات ليست أجساما ولا جسمانية الثانى أن الجمهور اتفقوا على أن لتلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت فى النمط الثالث أن التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشئ من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين أن محركات الافلاك ليست أجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهى أن كل ماكان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل

الا في الاجسام أو في الامور الحالة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شيء من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق أنه لا يجوز أن يقال ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشيء أو موضعه بسبب تبدل وضع محله أو موضعه واذا لم تكن النفس الناطقة حالة في الجسم أصلا استحال ذلك فيها ۞ (اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين أو عن مبدا فيه حيثيتان ليصح أن يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما أو لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وأنت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك أن هذا المبدع ٣٠ الاول في سلسلتها أو في حيزها العقلي) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن المعلول الاول عقل بمجرد بيانه هو أنه قد ثبت في النمط الخامس أن البارى تعالى واحد في ذاته وماهيته منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت أن الشيء الذي يكون كذلك يستحيل أن يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا بالتوسط أي ان يكون هو علة لشيء ويكون ذلك الشيء علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز أن يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول أن الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هنالك أيضا أنه لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة أو تكون الصورة علة للهيولى وثبت أيضا أنه لا يجوز أن يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخرى بل هما محتاجان الى علتين أو الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب أصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال أن يكون الله تعالى علة لهما استحال أن يكون علة للجسم لان علة الشيء المركب لا بد وان يكون علة أولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى علة للهيولى والصورة استحال أيضا كونه علة للجسم فثبت أن المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل وأما قوله بعد ذلك وأنت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك أن هذا المبدع الاول في سلسلتها أو في حيزها العقلي فاعلم أن الغرض منه أنه قد مر الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت بهذا الدليل أيضا وجود عقل لزم أيضا أن يكون هذا العقل في سلسلتها أي يكون هو أيضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك فلا شك أنه يكون في حيزها العقلي أي أن يكون مشاكلا لها ومساويا لها في كونها موجودات ليست بأجسام ولا بجسمانية

فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك أنه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان المحرك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان أن كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك بالذات أو بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح و يقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق ۞ (اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين أو عن مبدا فيه حيثيتان ليصح أن يكون عنه اثنان معا لانك علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما أو لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وأنت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك أن هذا المبدع الاول في سلسلتها أو في حيزها العقلي) يريد بيان أن المعلول الاول

لا

لايمكن أن يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل أن المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسيط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح أن يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول أيضا أنه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد أجزائه أو توحدهما معا ولا يجوز أن يكون علتهما القريبة شيأ غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وأنت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك أن هذا المبدع الاول في سلسلتها أي هو أيضا محرك لفلك هو أول الافلاك أوفى حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك أي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة ❁ (تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الاجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تنبيها وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة الكثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها أعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها أعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك أن تعلم ولم يشتغل ببيانه وان أورد حاصل انظار أهل تلك العلوم فيه اجمالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت أكثر من أن تحصى وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير والى معرفة سيرها واثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتئام على أجرامها وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد أن قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة أو مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية تحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالى محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو أيضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه أيضا اختلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطأ وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وأمثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو نحن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها أيضا مختلفة كالقائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في

❁ (تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الاجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد

أعدادها وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا أيضا في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المتقنون للارصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم مماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل أو المائل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض أوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى أبعدهما عن الارض ذروة وأقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين أعني خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها لا أن بطليموس أي اثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز أيضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع الافلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة أفلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر تتحرك بها وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي أن ينسب مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك ❁ قوله (ويلزمك على أصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط مثل التداوير أو كوكبا شيأ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه وحال عطارد وأوجيه وانه لو كان هنالك انخراق لوجب جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك) وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على أصولك واعلم انهم اختلفوا أيضا في محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى أن كل كوكب منها يتنزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه أولا وباعضائه الباقية بعد

ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز أو خارج المركز أو فلكا غير محيط بالارض مثل التدويرات أو كوكبا شيأ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وأن الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه وحال عطارد في أوجيه وانه لو كان هنالك انخراق لوجب جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك

ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكهما وذهب الباقون الى أن كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد أثبتوا للكواكب أيضا حركات وضعية على أنفسها كما أثبتوا الافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراءى فيه بالانعكاس كما ترى من الهيولات وقوس قزح أو أجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيأ موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيأ موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله أن لكل جسم منها فلكا كان أو كوكبا شيأ هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز لفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكده ماذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور ركالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر الحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين أحدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه أشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو أن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر أوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه أيضا مرتين هو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرتين أحدهما عند كونه في تاريخنا هذا في أول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في أول الثور لا أن اوجه العقربي يكون أبعد عن الارض من أوجه الثوري بخلاف القمر فان أوجيه متساويان وموافاته حضيضه أيضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في أول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو أن حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم أربعة وعشرين جزأ أو كسر جزء من ثلثمائة وستين جزأ من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي أحد عشر جزأ وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصا الاختلاف الجهتين وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلاثة عشر جزأ وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في أوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي واحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزأ وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزأ منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه أيضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنى عشر جزأ أو كسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد أضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر أيضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج أعني الحضيض واذا صار

بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين وأما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز أعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية فى زماننا الى أول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالى قدر مسير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير الالهى مقتضيا أن يكون مركز التدوير فى الاوجين معا اوجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يبعد بعد المركز عن أوج الحامل ضعف سير الشمس وعن أوج المدير بعد ذهاب أقل الحركتين بمثله من الاكبر قصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون أوج المدير متوسطا بين أوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز فى هذا الاوج أقرب الى الارض مما كان فى الاوجين معا ويكون أقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين متساويى البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لامحالة الى الاوج الادنى أقرب منهما الى الاوج الابعد وهما أول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد فى أوجيهما أى فى وصولهما الى أوج الحامل مرتين فى دورة واحدة وذلك مما يقتضى الحدث بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب أنفسها فاذن لا يقع خرق فى أجرام الافلاك وأنكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة فى جهتين سواء كان الانتقالان بالذات أو بالعرض أو بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة أحدثت حركة تساوى مجموعها وان كانت فى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض أو سكونا ان لم يكن فضل وان كانت فى جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا أن الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذات لكانت احداها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة فى جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال

❁ قوله (وتعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما رعما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون به يجعلون أول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غيره مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأى مما مال اليه أبو البركات البغدادى وأسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما رعما يقال اشارة الى أنه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى

وتعلم أنها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما رعما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه

وتعلم أنها لم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولى ليست من طبيعة واحدة بل هي من طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا لبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان أن كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان أحدهما ما يكون محيطا بالارض والآخر ما لا يكون محيطا بها أما المحيط بالارض فقسمان أحدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك الممثلة والآخر ما لا يكون كذلك وهي الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم وأما الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان أحدهما الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة في ثخن الفلك المحيط بالارض وتكون الكواكب مركوزة فيه وهي المسماة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادى بحركاتها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم أن الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لاجرام احتاج الى اقامة الدلالة على أن الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين أحدهما عام في جميع الكواكب وهو أن الفلك لو كان واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل أن يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال أن يكون في ثخن الفلك حلقة وطر يحها مساو لقطر الكواكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة

ويحركها ويتحرك هو أيضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالي فانا قد بينا في النمط الثاني انه ليس لكم دلالة جيدة في امتناع الخرق على الافلاك المكوكبة وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان لارصاد دلت على أن الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم أربعا وعشرين درجة وثلاثا وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقائق الى التوالي وفلكه الجوزهر يتحرك ثلاث دقائق الى خلاف التوالي فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكيه المائل والفلك الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأيناله حركة الى التوالي وأخرى الى غير التوالي علمنا أن تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذا القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهيئة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد في أوجيه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركتيه اللتين احداهما على التوالي والاخرى الى غير التوالي وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة في الهيئة وأما قوله وانه لو كان هناك انخراق بوجه جزم بان الكواكب أوجز بان فلك تدوير لم يعرض ذلك كذلك فمعناه أنه لو كان المتحرك هو الكوكب أو فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل أن يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح أن يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احداهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو أن الشئ عند حركته العرضية اما أن يكون قد انتقل الى تلك الجهة أو لم ينتقل

الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك وذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة أيضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست أقل منه وأما كونها أكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعها دليل

قوله (وتعلم أنها لم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولى ليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة

قوله (فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام أهي اجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك

اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا أن انتقاله اليها بسبب أن جسما آخر يحركه اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم كانت تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى جهتين وذلك بين البطلان فى بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات أو بالعرض أو أحدهما بالذات والآخر بالعرض لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة تتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز أن يقال يحصل للنملة وقفات حال تحرك الرحى وللرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس أشد استبعادا من قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق ربما سكنت الجبل النازل فى الهواء وكما انكم قلتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا أيضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات وأما قوله وأنت تعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم أنه لما اقام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما بدأ به أولا من أن كل جسم متحرك بالاستدارة فلابد وأن تكون حركته شوقية تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكراة التى ينفصل اليها الفلك الواحد مثل فلك القمر فانه ينفصل الى أربع كراة فلا يدرى أنه هل لكل واحد من هذه الكراة محرك خاص أو لمجموعها محرك واحد وأما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لابد وأن يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت أن حركته ليست الا شوقية تشبيهية وجب أن يكون الحال فى كل الكراة كذلك وأما قوله وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما تبين قبل ذلك من أنه لا يجوز

٣٦

أن يكون معشوق الكرة السافلة فى حركتها الكرة العالية وأما قوله وتعلم انها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هى طبائع شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم

(هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحوى به لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

كان

أن المراد منه بيان أن كل واحد من الافلاك مخالف للآخر فى طبيعته وماهيته وحاصل الكلام فى الدلالة على ذلك أن لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا ووضعا وحيزا يستحيل حصوله للآخر فاختلافهما فى هذه اللوازم اما أن يكون للجسمية وهو محال أو لما يحل فيها وهو وان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم لسببه لازما أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما أو جسمانيا عاد التقسيم فى اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف أولى من البعض فاما أن تكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف أو لا يلزم شئ منها شيأ منها هذا أيضا خلف واما أن يكون ذلك لاختلاف محال جسمياتها وهذا هو الحق فظهر أن هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فكذلك وجب لكل واحد منها ما استحال على الآخر فثبت أن هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الآخر وهى باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فتكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبائع العنصرية وهى الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس أنواع ثم انه شرع بعد ذلك فى بيان أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام الفلكية علة للآخر والله أعلم

الطريقة الرابعة فى اثبات العقول ستة فصول وهو أن يقيم الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام ولا شئ من القوى الجسمانية علة لشئ منها وظاهر أن المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد فلابد وأن يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كما سيأتى بيانهما (هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى يحوى به لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها فى حيز الامكان وأما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه

كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه) قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهى أن تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشئ من الاجسام ويلزم منه أن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول أقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز أقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة أحوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات أحدها أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبائع النوعية مالم تكن أشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل مالم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالثة أن الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم أن يكون هو أيضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوى ليس بعلة للمحوى واعلم أن قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه أن للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو أن يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه أعنى وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل أن المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكى الى قوله وجدتها الامكان متصلة هى أصل القياس فان القياس استثنائى وانما أورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا استثناء التالى على سبيل الاجمال

كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه

وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالى مفصلا فقال فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه أى مع وجوب الحاوى أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه أيضا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب أن يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى فهو ممكن فى نفسه وواجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح أن قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره أولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده وأقول الاقتصار على ما قرره أولا غير كاف فى هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة وواجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى مالم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا عدمه اعتبارا معه ثم لو قدر انه أفاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شئ من الاجسام الى علة أصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب أن يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام أحد نظم ما ورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير التالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير مما وقع من غفلة النساخ والله أعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى أيضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان أحدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر كما مر فى النمط الاول ۞ **قوله** (واما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى أشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر أن الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة أو مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة أتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى أشرف من المحوى لكونه أبعدهما من شأنه أن يتغير ويفسد منه وأقوى وأعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى أشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فمعلل بما سيأتى والمبرهن أن

واما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعنى الحاوى فهو غير مذهوب اليه بوهم ولا يمكن) التفسير المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شئ من الكرات السماوية علة للبعض واعلم أن ذلك يمكن فرضه على وجهين أحدهما أن يكون الحاوى علة للمحوى وثانيهما أن يكون المحوى علة للحاوى والشيخ ابتدأ بابطال القسم الاول وتحريره ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما عليه لكن التالى محال

والمقدم مثله بيان الشرطية ماهر من أن العلة لابد وأن تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالى أن وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجود الحاوى لان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ماهو مع الحاوى وما مع المع مع وجود المحوى مع وجود الحاوى فيستحيل أن يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوى على المحوى المتقدم على عدم الخلاء أيضا لان المتقدم على المع متقدم وكان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا بذاته واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجبا لذاته ولقائل أن يقول ان الشرطية ممنوعة فانا بينا فى النمط الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوى متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم أن يكون الحاوى متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم أن المتقدم على المع متقدم وبيانه أن عندكم الحاوى مع العقل الذى هو علة المحوى فالحاوى مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فاذا لم يجب أن يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز أن يقال أيضا ما مع المتأخر لا يجب أن يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين فاعلم أن هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا فى تقرير هذه الحجة الى ادعاء أن المتقدم على المع متقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء ووجود المحوى معا حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوى متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوى سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى كان الحاوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لان الخلاء أمر عدمى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو عين ثبوت الملاء ولكن لقائل أن يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم أن يكون وجود المحوى واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما فى هذا المقام من البحث ثم لئن وقعت المساعدة على أن الحاوى لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لا نسلم أن الخلاء ممتنع لذاته على ماهر لقول فيه فى مسئلة الخلاء ولنرجع الى

بستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول هب أن علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد لك من أن تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد

التفسير اما قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فاعلم أن المراد منه ان الجسم الذى يصدر عنه شئ فلابد وأن يتحصل لشخصه أولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه أثره وهذا اشارة الى أن العلة لابد وأن تكون متقدمة على المعلول بالذات وأما قوله فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم أن المراد منه انه لما ثبت أن وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب أن يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة أيضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعنى وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب أن يكونا معا فظهر أنه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان وجود الحاوى مع امكان المحوى وأما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فاعلم أن المراد منه أن يبين استحالة الثانى وهو أن يكون وجود الحاوى مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا وهذا ظاهر بل ربما ظن اشبدة معيتهما أن عدم الخلاء هو عين وجود المحوى على ما قررناه قبل وأما قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة مقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم أن هذا الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوى لو كان علة للمحوى لوجب أن يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وان يكون مقارنا الامكان وجوده وهذا هو الذى قررناه فى أول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولا بد فى تقرير هذه المقدمة من أن يقال لان مفارق المفارق مفارق وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر أن شيأ من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشئ من المحويات وأما قوله واما أن يكون المحوى علة للحاوى فهذا محال لان الحاوى أشرف وأقوى من المحوى والاشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل أن يقول اتفق أهل التحقيق على أن الكلام المبنى على الخسة والشرف خطابى لا برهانى ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول هب أن علة الجسم الحاوى السماوى غير جسم فلا بد من أن تقول أنه يلزم من غير جسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد

أو عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم أن الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما علوه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب

أو عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم أن الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما علوه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني أصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين) تقرير الوهم أن يقال لو سلم لك أن علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة أو عن اثنين ويلزمك على ذلك أيضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من أن تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي أو لزوم علتهما عن واحد أو عن اثنين قيل ولو كان الحاوي والمحوي أو علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه أولا وهو أن يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان أضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما وأقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد أو عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشئ مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما علوه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية لا تفاقية لا يكون متقدما اللهم الا أن يكون التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق أن يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا

الاحتمال

أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني أصلا وأما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين) التفسير تقرير هذا السؤال أن الالزام الذي ذكرتموه على من جعل الحاوي علة للمحوي لازم عليكم في قولكم ان علتهما ليست جسما ولا جسمانيا فان عندكم علة الحاوي سابقة على علة المحوي بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوي عن العلة السابقة لم يكن المحوي صادرا عن علته وحينئذ يلزم تأخر المحوي عن الحاوي فأجاب بذكر الفرق وهو أن المحوي اذا كان معللا بالحاوي كان متأخرا عنه فيلزم امكان الخلاء فأما اذا كان معللا بالعقل الذي هو مع الحاوي لم يلزم تأخره عن الحاوي حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم على المعلول في العلة فظهر أنه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على أن ما مع المتقدم بالذات لا يجب أن يكون متقدما وقد عرفت ان أصل الدليل مبني على أن ما مع المتأخر بالذات يجب أن يكون متأخرا بالذات ولا بد من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب جدا وههنا بحث آخر وهو أن الشيخ قال وأما التقدم الذاتي

فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل أن يقول هب أن ما مع العلة لا يجب أن يكون قبل بالعلية لكن لم لا يجوز أن يكون قبله بالطبع لانا بينا أن التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء أحد نوعي الجنس انتفاء الجنس وبتقدير أن يكون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلية عاد الالزام ﴿ وهم وتنبيه أو لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت أنه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرته معه مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك أن هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما فرضه

الاحتمال ساقط بذلك ﴿ (وهم وتنبيه أو لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي ويكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول الغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرته معه مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما فرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة علة يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) أقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي أن الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فوجوبهما معا والمحوي ليس مع وجوب أحدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي أيضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا أخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محدد ما يلزم مع تحديده أن يكون الجسم محيطا بملاء أو غير محيط بملاء فيكون خلاء) أقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي ﴿ (اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي أو نفسه التي تكون كصورته أو الى جملته) أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي أو نفسه التي تكون مبدأ الصورة أو تكون هي كصورته أو عين صورته أو جعلت العلة جملة الحاوي فان

تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم تكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة علة لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) أشرح هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل والله أعلم ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما

 غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع أن هذين اذا أخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد ما يلزم مع تحديده أن يكون الجسم محيطا بملاء أو غير محيط بملاء فيكون خلاء) التفسير هذا سؤال آخر وتقريره أن الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الحاوي ووجود المحوي ممكنا لذاته كان عدم الخلاء أيضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوي لا يلزم منه وجود الخلاء مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوي أولا وانما يكون للسطح الداخل من الحاوي تقدم على المحوي لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا ﴿ (اشارة وهذا القول واحد بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي تكون كصورته أو الى جملته) التفسير لو كان الحاوي علة للمحوي سواء جعلت جملة الحاوي علة أو صورته علة للمحوي أو جعلت صورته الجسمية أو نفسه الجسمانية علة للمحوي لزم المحذور وبالجملة فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة متقدمة بذاتها واستحال صيرورتها موجبة للمعلول

(تذنيب قد استبان أنه ليست الاجسام السماوية علا لا بعضها لبعض وأنت اذا فكرت مع نفسك علمت أن الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتى هى كالية لها انما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ و بين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجدهما أولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام أخر لصور ربما يتجدد عليها أو اعراض) التفسير لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهى أنه لا يجوز أن يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها ثم ذكر حجة أخرى على هذا المطلوب وهى أيضا الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكماء وهى أنه لو كان الجسم علة لجسم آخر لكانت علية العلة اما أن تكون بهيولاه أو بصورته أو بهما جميعا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص فى النمط السابع على ان علم البارى تعالى بغيره صور موجودة فى ذاته وعلة تلك الصورة هى ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثانى

أيضا باطل لان العلة الموجدة للشئ لابد وأن تكون علة أولا لاجزائه على ما مر بيانه فى النمط الرابع وأجزاء الجسم هى الهيولى والصورة فلو جعلنا صورة جسم علة لجسم آخر لوجب أن تكون الصورة علة أولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل أن تكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع و يستحيل أن يكون للصورة التى فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلول و يجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع أولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول وهو أن القوة الجسمانية انما يظهر أثرها أولا فى محلها ثم فيما يماس محلها ثم فى المماس لما يماس محلها وكلما كان الشئ أقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان أبعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وأيضا فتأثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحالة فى هذا الجسم تسخن البعيد عن هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حصولها فى هذا الجسم أولى من حلولها فى سائر الاجسام لانه اذا كان باسرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع واما الثانى وهو انه ليس بين الصورة التى فرضناها علة و بين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلأن الهيولى فى ذاتها غير مختصة بحيز و وضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع وموضع استحال أن يكون لشئ آخر قرب و بعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت أن الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة الوضع وثبت أنه يستحيل حصول الوضع بينها و بين

استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة وأى هذه الاشياء فرض علة فانه لا يتم موجودا الامع الجميع (تذنيب قد استبان أنه ليست الاجسام السماوية علا لا بعضها لبعض وأنت اذا فكرت مع نفسك علمت أن الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كالية لها انما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ و بين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجدهما أولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون أسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام أخر لصور ربما يتجدد عليها أو اعراض) لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علا لا بعضها لبعض مما يتلقاه الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان أحد الحكمين لا وابين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات أحدها أن الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته و يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلا ولا يمكن أن يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح على امتناع كون المادة علة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى بغيره صور فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا أقول أما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشئ واحد فان الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثل النفس فانها قابلة معقولها فاعلة فيما دونها ههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران

الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لهما ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت أنه يستحيل أن يكون الجسم علة للجسم والنرجع الى التفسير اما قوله وأنت اذا فكرت علمت أن الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه أنك اذا فكرت علمت أن الجزء الهيولاني يستحيل أن يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فيعلم بهذا الطريق أن الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتى هى كالية لها انما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه أن الصور منها ما يكون حالة فى الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حالة فيها ولكنها تكون صورا وكالية لها كالنفس

متغايران فاذن التعليل بذلك باطل وأما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورفى ذاته فان كان على ماذكره كان للشيخ أن يقول باعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح أن يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع لاعتبارين شيأ واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على أن الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية أن الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صورة تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى كما أن قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن أى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان من جسمها بحال والشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وصورة قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون أفعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر أن الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة لوضع هذا خلف المقدمة الرابعة أن علة الجسم تكون أولا علة جزئيه أعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل صورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتى هى كالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها أنها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى أوصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما أولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور لجسمية لا تكون أسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها وبتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام أخر لصور ما تتجدد عليها أو أعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور فى الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التى تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة أو يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض أيضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها وذلك كالشمس التى تعد الاجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول (هداية وتحصيل فقد بان لك أن جواهر

الناطقة للانسان فانها غير حالة فى بدن الانسان ولكنها صور كالية فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره وأما النوع الثانى فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية فى ذاتها وفى جميع أفعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لا نفسا وأما قوله ولا بتوسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجدهما أولا فيوجد بهما الجسم فالمراد منه بين بينا أنه يستحيل أن يكون الجسم متوسطا بين الشئ وبين ما ليس بجسم وأما قوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون أسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها فالمراد منه أن الصور الجسمانية يمكن أن لا يكون شئ فيها أسبابا لهيوليات الاجسام ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة للاجسام وأما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام أخرى لصور ما تتجدد عليها أو أعراض فالمراد منه أن هذه الصورة وان لم تكن علة مؤثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسة كالماء الذى يتسخن بمجاورة النار أو المسامتة كما فى تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام فى الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان أحكامها المسئلة الثالثة فى بيان ترتب الوجود ستة فصول (هداية وتحصيل فقد بان لك ان جواهر

غير جسمانية موجودة وأنه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيأ آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضا أن الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط أحدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن أن يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان تكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) التفسير المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد وثبت الآن

ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لابد من

استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في النمط الخامس أن واجب الوجود يستحيل أن يصدر عنه أكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا والا لكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلابد وأن يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وأن يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وأن تكون الاجسام بتوسط تلك العقول ﴿زيادة وتحصيل﴾ وليس يجوز أن يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) التفسير لما ثبت أن ههنا بجزم عقولا وأجساما فلا يخلو اما أن يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى أن ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يبتدئ السمويات من ذلك العقل الاخير واما أن لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز أن يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك الاخر لما ثبت أن فلكا لا يجوز أن يكون علة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيأ من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت أن الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف وأكثر بحيث لا يصدر عن

غير جسمانية موجودة وأنه ليس واجب الوجود لا واحدا فقط لا يشارك شيأ آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ الاثنين معا الا بتوسط أحدهما ولا مبدأ الجسم لا بتوسط فيجب اذن أن يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر أن واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس أو الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك أصولا فذكر أنه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما أو جسمانيا أو نفسا أحكام ثلاثة أحدها أن المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث أن السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل أيضا بالتحصيل ﴿زيادة وتحصيل﴾ (وليس يجوز أن يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب أن تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو تقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن أن تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم أن الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة لفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالي العلية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون أقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم

يجزم هو به يخيف ۞ زيادة تحصيل من الضرورة دن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي و جرم سماوي) أراد أن يبين كيفية صدور كثرة عن المبدا الاول فبدأ بالاشارة الى أول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي مغار ذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الرأى بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدا الاول شيأ واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء أو بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة أما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله (ومعلوم أن الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كامر وغير ممتنع في معلولاته فاذ لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد وامكن أن يصدر عنه معلولاته) فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدا اول وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معا خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عاشر وعن (ج د) معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة أضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدا الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا أمران معقولان أحدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيأ لم يكن ماهية أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدا الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من

العقل الاول الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في أول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول أخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل آخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم أن تكون الاجرام السماوية مساوية للعقول ۞ (زيادة وتحصيل فمن الضرورة اذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم أن الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين

الماهية والوجود بالامكان والوجوب وأيضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه أن يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه أن يكون عاقلا للاول فهذه ستة أشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل للمبدا واحد منها في أولى المراتب هو الوجود وثلاثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدا الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا يشتركان في أنهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية تشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الاول مصدر الفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو أول الجواهر او غيره لكن ان كان أول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول ● قوله (ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منهما انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى أن اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه واعاد ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا او الحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير ● (قوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشئ) اشارة الى أمرين أحدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدا ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل آخر ● قوله (وبما له من ذاته مبدأ الشئ آخر) اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك ● قوله (ولانه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما أشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده وان ذلك شئ واحد كما مر ● قوله (وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامها الاوصاف المذكورة ● قوله (ثم يجب أن يكون الامر الصوري منه مبدأ الكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة) أي ينبغي أن تستند عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة أشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة أشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك بقوله (فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني)

ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ الشئ وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر ولانه معلول فلا مانع من أن يكون هو متقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي يجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني

ثم أشار بقوله ﴿ (ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضا الى أمرين بهما يصير سببا للصورة ومادة جسميتين)
الى تفصيل حاله فى ذاته الى الحالتين المذكورتين أعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التى يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ لصورته
التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين فى ذاتيهما وجوديين بغيرهما
كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث
العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتأخرة عنها من وجه
كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود أقرب الى المبدا فى الترتب كان للصورة تقدم العلية على المادة
فهذا ما أردنا بيانه وانما أطنبنا القول فيه لان أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد
تحيروا فى هذه المسئلة وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع
عليهم أبو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلومات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى
العالية والواجب أن ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه
مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم وأسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح
ممن نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر فى الشرح أن الشيخ
خبط فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول
لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل
فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع أقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر فى موضع من
كتبه التى وقفت الى كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله
الاول الموجب لوجوده مبدأ العقل آخر ولعله ذهب فى كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف
ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأ ين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الجمجمة التى
ذكرها ان كانت فهى لا تدل فى هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ بجمجمة فى موضع
خرست الالسن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان أن الامور المذكورة من الامكان والوجوب
والوجود وغيرها لا تصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها أمورا عدمية أو أمورا
مشتركة متساوية فى جميع الماهيات وما يجرى مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير
تسليم كونها أمورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات تختلف أحوال العلة
الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق وأما كونها أمورا مشتركة على التساوى فليس كما ظنه بل
هى مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر فى الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز أن يكون
متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب أن المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كمالاته فانه أول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير أن يعتبر معه شئ
من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثانى
لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن
لا نمنع أن يكون عن شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى أول وجودها داخلة فى مبدا
قوامها بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضا الى أمرين يصير بهما سببا للصورة ومادة جسميتين) التفسير لما ثبت أن العقل الاول لابد وأن يكون مبدأ لجوهر آخر عقلى وجرم

سماوي وقد عرفت أن المعلولين لا يصدران عن علة واحدة لا لما فيهما من الكثرة فينبغي أن يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته و يعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول واجبا به علة شيء وعاله من ذاته وهو الامكان علة لشيء آخر ولا استحالة في أن يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقومه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب أن يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول واجبا به علة للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم أن هذا الكلام أوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركاكتها في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه

٤٨

مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل القول فيه ويبين أن المصدر للمعلولين هو الامكان أو الوجوب أو علمه بذاته أو علمه بعلته فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على القسمين معا فنقول أن الامكان والوجوب بالغير والوجود فشيء من هذه الثلاثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول هو أن الامكان ليس أمرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نريده الآن أن نقول لو كان الامكان أمرا وجوديا لكان اما أن يكون واجبا لذاته سبيل أو ممكنا لذاته والاول باطل ولا لكان واجب الوجود أكثر من واحد وأيضا فلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما أن يفتقر الى علة أو لا يفتقر الى علة فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته اما الباري واما العقل الاول واما شيء ثالث والاول باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان أيضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والثاني أيضا باطل لان علة الشيء لموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم أن يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات أقدم مما بالغير والثالث أيضا باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم أن يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم أن يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن أن يكون أمرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو أن العدم الصرف يستحيل أن يكون علة للموجود أو جزأ منها اذ لو جاز ذلك لجاز اسناد جميع

ذلك أيضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء فيتبع من هنالك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز أن يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل أقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا أخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب أن السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر علة وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه أن الاشرف يتبع الاشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية أقول اذا استند مسببان أحدهما أتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم أتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البريء عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها أعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدئها أعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على أنه ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على

الممكنات الى العـدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على أن الامكان لا يجوز أن يكون عـلة لوجود الفلك وأى عاقـل يجوز أن يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمى لا ثبوت له أصلا والعجب أن هؤلاء اتفقوا على أن لا يجوز أن يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لا تفعل الا بمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابل ولا معنى للقبول الا الامكان فلاجل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد أخرجوا الجسم عن أن يكون له صلاحية العلية والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ماهذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود فى الموجودات أمر واحد وان الجسمية فى الاجسام واحدة فهى أيضا دالة على ان الامكان فى الممكنات أمر واحد وقد تقرر فى بداية العقول أن حكم الشئ حكم مثله فلو صلح امكان العقل الاول لان يكون علة لشئ لصلح كل امكان لان يكون علة لذلك الشئ فاذا صلح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجدا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل أن الامكان لو كان علة لشئ لوجب أن لا يكون فى الوجود موجود ممكن ولما كان التالى محالا فالمقـدم مثله واما أن مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه أيضا كذلك لان وجود كل شئ يساوى وجود غيره ولو صلح وجود العلية لصلح كل وجود لها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والا لكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل فظهر أنه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثانى وهو أن يجعل كون العقل عاقلا لذاته ولعلته علة المعلولين المذكورين فلانا قد دللنا فى سائر كتبنا على أن علمه بذاته ولغيره لا بد وأن يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنساعد الآن على أن علم الشئ بنفسه ولغيره قد يكون نفس نفسه فى الجملة فنقول علم العقل الاول بنفسه ولعلته اما أن يكون نفس نفسه أو زائدا عليها فان كان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوبية وحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب فى علة حصول ذلك الزائد واشكال آخر وهو أن

٤٩

كل علمين تعلقا بمعلوم واحـد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كان المعلوم واحـدا كان الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال أن يكون علم العقل بنفسه عـلة للفلك وعـلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة أن تكون الاشياء المتساوية مختلفة فى اللوازم ولا دافع لهـذا السؤال الا أن المعلول لا يعرف علته كما نعرف تلك العلة نفسها ثم لئن وقعت المساعدة على أن هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها

سبيل الاولية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر

غير كافيـة وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع أو أنواع فهـذه الامور الكثيرة اذا أسندها الى جهة واحدة فى العـقل الاول أو جهتين لزم انتساب أكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضى هدم هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلا مانع من أن يكون هو متقوما من مختلفات ففيه اشكال لان عـلة الشئ المركب لا بد وأن يكون علة أولا لاجزائه ومقوماته فلو كان المعـلول الاول متقوما من مختلفات لوجب أن يكون البـارى تعالى عـلة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك هـدم أصلهم الا أن يقال انه علة لاحد أجزاء المـاهية فقط وبواسطته يكون علة المـاهية لكنا نقول الجزء الآخير من المـاهية ان لم يكن مفتقرا الى علة أصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما أن تكون تلك العـلة هى الجزء الاول الذى صدر عن البارى تعالى فحينئذ يكون معـلول البارى تعالى هو أحد الجزأين والجزء الثانى معلول معلوله فيكون المعلول الاول بسيطا فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا أنه لا يمتنع هذا خلف أو شيأ آخر وهو أيضا محال لان ماعـدا البارى تعـالى وهـذه المـاهية المركبة من هذين الجزأين معلول هـذه المـاهية المركبة فلو جعلنا شيأ علة لاحد جزأيها لكنا قد جعلنا شيأ من مقوماته المعلول الاول علة لاحد أجزائه وذلك محال فظهر أنه لا يجوز أن يكون المعلول الاول مركبا من المقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العـقل الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا أنه محال واما قوله وكيف لا وله ماهيـة امكانية ووجود واجب من غيره فاعلم أنه يشبه أن يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى التى ذكرها من أن المعـلول الاول لا يمتنع أن يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان الشئ صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود أيضا صفة عارضية وكثرة العوارض الخارجـة لا يقتضى كثرة فى المـاهية فان البارئ تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضـة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة

بأمور مختلفة ولان الشيخ اعترف فى النمط السابع من هذا الكتاب بان تعقل البارى تعالى للاشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة
تلك اللوازم وقوع الكثرة فى ذاته تعالى فظهر أن الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية متكثرة غير صحيح
اللهم الا أن يقال انه ما عنى بالماهية الامر الذى هو معروض الامكان والوجود بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود
ولاشك أن ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكنا لو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى أن يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله
تعالى لان ذاته تعالى اذا أخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا
الممكنات الكثيرة وأما قوله ثم يجب أن يكون الامر الصورى مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
فاعلم أنه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذى عول عليه فى سائر كتبه هو أن الاشرف تابع للاشرف مع أنه هو الذى قال فى كتاب البرهان
من كتاب الشفاء اذا رأيت الرجل العامى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه غلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة
الخطابية فى هذه المباحث العلمية وأما قوله ويجوز أن يكون للاخر تفصيل أيضا الى أمرين بهما يصير سببا للصورة ومادة خسيسين فاعلم
أنه لم يذكر فى العقل الاول الا من حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة للعقل الثانى فبقى أن يجعل الامكان علة
الفلك لكن الفلك مركب من اميولى والصورة وهما أمران موجودان فلا بد وأن يكون فى العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكرهما هنا على
التفصيل وذكره فى سائر كتبه أن كونه ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته وأما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل
الثانى ويسمون هذه الاعتبارات ٥٠ الثلاثة بالتثليث ﴿وهم وتنبيه وليس اذا قلنا أن الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب

> ﴿وهم وتنبيه وليس اذا قلنا أن الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليا﴾ تقرير الوهم أن يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة فى ذلك أن العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات ﴿تذكير فالاول ليست يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماوي وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى﴾

أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليا) التفسير من الناس من أورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده سببا لصدور فلك وعقل عنه هو
فهذا الامكان والوجود حاصل فى العقل الاخير فوجب أن يصدر عنه أيضا عقل آخر وفلك آخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه بانا
قلنا المعلولان المختلفان لا بد وان ينسبا الى هذين الاعتبارين فى العلة والموجبة الكلية لا تنعكس كلية فلا يلزم أن يقول هذان الاعتباران
فى العلة لا بد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو أن كل عقل مخالف بماهيته سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل
أن لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضى معلولا وماهية العقل الآخر يكون مخالفة الماهية الاول فلا يقتضى ما فيه من الامكان والوجود
شيأ ولقائل أن يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين فى العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز أن يقال العقل الاول وان حصلت
الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا الى ما شاء الله ثم بعده
يوجد العقل الذى يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذى هو علة الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر
وهلم جرا الى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للافلاك تكون متوسطة بين العقول المفردة أو يكون الامر كذلك فى أحد الطرفين
أو يكون الامر كذلك فى بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكرونه من أن مراتب العقول بحسب مراتب الكرات
وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكنا أعدناه ههنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا ﴿تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو
بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى تتم الاجرام السماوية وتنتهى الى جوهر عقلى
لا يلزم عنه جرم سماوى﴾ التفسير الغرض أن يبين كيفية ترتيب العقول والسموات فقال البارى تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة

أقول لما كان الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي أوجده الاول تعالى من غير توسط شئ آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم أن قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين أول الاجرام السماوية ليس الاعقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح أن قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما أقر به هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني أيضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شئ غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين أن ما تزعمه أبو البركات أيضا من كلامهم ليس بشئ وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا ۞ (اشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع أن تكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هنالك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب أن يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب أن يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام السماوية وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في طبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها الصور المختلفة ولا يمكن أن يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما أولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن أن يكون عللا لمواد أجسام أخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها الى أمر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزأ من علة مادة جسم آخر أجيبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة أصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده

مبدع لانه تعالى أعطاه الوجود من غير توسط شئ لا مادة ولا زمان لا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي لا يكون عنه جرم سماوي ولقائل أن يقول قد بينا أنه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم أن قوله الاول يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لا يعني به أن البارى تعالى أثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل وقوله ان البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقته ما ذكرناه ۞ (اشارة فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع أن يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور

كامر ۞ قوله (واما الصور فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبته لذلك الامر بشئ بعينه أولى من مناسبته بشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف أيضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق ۞ قوله (ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى أن ينفصل حشو الفلك الاخير الى أربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا الان الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شئ ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير أرضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه أقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه أقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو أبرد والذي يلي النار هو أحر فهذا سبب كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي أن يكون الوجود أولا لجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة أخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورة أخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز أن يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ بصلح الموضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه أن يكون الامر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في أربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت تلك الصور من واهبها أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وأن يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا ۞ قوله (ويجب فيها بحسب نسبها من

السماوية

وأما الصورة فتفيض أيضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفضيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المادة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من

السماوية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعددها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) أراد أن يشير الى أسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر أنها انما تجب بشيئين أحدهما نسب العناصر من السماويات والثاني أمور منبعثة عن السماويات أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده بسبب التخلخل أو الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام ماز جة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم أن المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي أفعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** (وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان أوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملت ما أعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) يشير الى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا أن ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في أول ابداعه بريئا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كماله متأخرا عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح أورد شكوكا منها أن الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن أسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور الى السماويات دون العقل الفعال وان أبوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في أن اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط أسندت اليه وما لم يستجمعها أسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا أسندوا تلك الصور الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم أورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو أن الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال الاول اما الاول فلما لم يجز أن يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه أقول هذا الجواب ليس بمرضي على أصولهم اذ لا فرق عندهم بين

السماوية ومن أمور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعددها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان أوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملت ما أعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) التفسير لما تكلم في كيفية صدور السماويات عن عللها أراد أن يتكلم في كيفية وجود

[العناصر واعلم أن العقل الاخير عندهم الذى يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز أن يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية أولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوى لا يمكن الترجيح فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على أن يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور أتم من استعدادها لقبول سائرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة أولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية بتفضيل ما يلى جهة المركز عما يلى جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها أن الاجسام التى فى داخل كرة القمر لا بد وأن يكون بعضها فى المركز و بعضها فى المحيط والذى يكون قريبا من المحيط أولى باللطافة والجزء الذى يكون قريبا من المركز أولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام فى قرب بعضها من المركز و بعضها من المحيط هو الذى لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم تفاصيلها وان فطنت بجملتها فالمراد أن اختلاف الاجسام فى القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل أن يكون سببا لاختلاف استعداداتها للصور المختلفة فكذلك يمكن أن يكون أمور أخر أسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل أن تضاف تلك الاختلافات الى طبائع كرات أربع من الافلاك أو كواكب أربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهنالك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن أمور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم أنه لما تكلم فى كيفية اسناد العناصر الاربعة الى عللها أراد أن يتكلم فى المقتضى لامتزاجاتها وماذلك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه يبرد و يحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة فى العلوم الجزئية وههنا بحث وهو أن المقتضى لهذه الامتزاجات لا يجوز أن يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب أجزائها الى أجزاء العناصر أحكام مختلفة بل المقتضى لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة أو غير محسوسة لان طبائعها مختلفة و يختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات أكثرها ولهذا السر أضاف الشيخ اختلاف أحوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعنى به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهنالك تفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم فالمراد أن عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الثلاثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهى لمحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد أن النفوس الناطقة فى آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى

المبدا الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب الصحيح أن يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها أن اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة أو يستند شئ الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه ﴿النمط السابع فى التجريد﴾ أقول يريد أن يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاول الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله اياها من حيث هى خيرات تابعة لذاته التى هى منبع الخير وما يتصل بذلك

الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن أحوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك فى موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة فى المواد العنصرية وأسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما أن تكون أمورا ثبوتية أو لا تكون فان كانت أمورا ثبوتية وقد أسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان تكون موثرة فى حدوث أشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو أن الصور الجسمانية انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت أن الوضع مع الهيولى والصور الجسمية محال فلا جرم يستحيل أن يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم كان تأثير الجسم فى ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة فى عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وأنتم لا تقولون بذلك واما ان لم تكن هذه الاستعدادات أمورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كحالها عند عدمه واذا كانت الاحوال متساوية فى الازمنة كلها استحال حصولها الترجيح الثانى وهو أن العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور والقوى فى هذا العالم فقد صدر عنه أنواع غير متناهية وهذا يقدح فى أصل هذا الباب وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها فى ماهية المعلول فان كون السواد سوادا مثلا لو كان لعلة لزم أن لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال محال وانما تأثيرها فى وجود المعلول والوجود من حيث أنه وجود أمر واحد نوعى والماهية الواحدة النوعية انما تتعدد لتعدد القوابل لكن حصول الشئ فى القابل متأخر عن حصوله فى نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه أكثر من أمر واحد بل أنه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح فى الفرض لانا نقول لهذا العذر باطل من وجوه الاول لا نعلم أن العلة لا تأثير لها فى ٥٥ ماهية المعلول وقوله ولو كان لها تأثير فى كون السواد سوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم عليته قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول السواد مع أنه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد أصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه هو ان الذى ذكروه لو صح لكان مثله واردا فى الوجود لانه يقال لو كان للعلة تأثير فى وجود الشئ لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب أن لا يبقى الوجود وجودا فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة فى الوجود بل فى جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما أن يكون لها أثر او لا يكون فان كان لها أثر كان الكلام المذكور فى الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها أثر كان ذلك قدحا فى كونها علة ثم الذى يدل على أنه ليس تأثير العلة الموجدة للشئ فى الوجود وحده بل وفى الماهية أيضا ان الوجودات متساوية وحكم الشئ حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود السخونة فقط لا لكونها سخونة والماء مؤثرا فى وجود البرودة لا فى كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس لان المقتضى والاثر واحد فيهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل فى الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم لئن وقعت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ الوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو أمر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم أن من الناس من أجاب عن أصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على أن الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الآلات كما فى أفعال النفس الناطقة أو عند تعدد المواد كما فى العقل الفعال واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا تكون مؤثريته بواسطة آلة أو مادة فظهر الفرق ويمكن أن يجاب عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزأ من المؤثر لا سيما عندهم واذا كان كذلك فهو أن العقل الفعال فاض عنه على القابل الفلانى غير مفهوم أنه فاض عنه على القابل الآخر شئ آخر وحينئذ يلزم وقوع الكثرة فى العقل الفعال الثالث وهو انكم لما أضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك الاحوال لكونها حادثة تستدعى أسبابا أخر وأسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشئ المعدوم عند وجوده يصلح أن يكون علة للشئ سواء كان علة مؤثرة أو معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا فى النمط الرابع انا لو جوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة الى أسباب آخر ويكون الكلام فيها كالكلام فى الاول فيقتضى الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال ولهذا السؤال مزيد تقرير ذكرناه فى سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا

من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية

(تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) أقول لما ذكر فى آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يبتدئ فى هذا النمط بالاشارة الى مبدا الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدا ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدء بعد المبدا الاول هى مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهى مراتب البدء ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه وأولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر أن الشرف أعنى البراءة عن القوة مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى نهاية الخسة وتحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة ومافوقها قوله (ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة منها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ماتبين فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك وأشار بلفظة لما الى ماثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعها بعد لفظة لما وأتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ماذكره الشيخ والبركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل

آخر الكلام فى هذا النمط

(النمط السابع فى التجريد) وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى فى كيفية مراتب الموجودات فصل واحد

(تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة له وحافظا العلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية)

التفسير في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة أخرى الى الاشرف فالاشرف أما النزول فلان أول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف بل هو أجل من أن يضاف الى شئ بانه أجل منه تعالى عن مقتضيات الافكار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ماقيها من الصور ثم الهيولى والهيولى أخس الجواهر لانها شئ بالقوة لابالفعل وأما الصعود فلان الهيولى التي لعالمنا يتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم يأخذ في التركيب فينكسر مافيهما من سورة التضاد ويحصل فيها مشابهة ما بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم يقع في مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم النفوس مراتب وأجلها أن يصير عقلا مستفادا وهناك يكون آخر مراتب الانسانية مصاقبا لاول درجات الملائكة المطلوب الثاني أن النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان لان احدهما ماذكره في هذا الموضع وهو انه قد ثبت أن النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولاتعلق لها بالبدن في ذاتها

﴿تبصرة﴾ اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وأزيدك بيانا فأقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه وأما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه﴾ أقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه أوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشئ الحاضر أمامه انما تكون في نسبته الى العمى أكثر منها في نسبته الى النوم وأما كون هذا البحث أوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وماعداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة اتصال النفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى مامر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم أراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك أربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس

وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات وثبت أن العلة المؤثرة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر العقلية الباقية واذا فسد الجسم فقد فسد ما لاحاجة للنفس في وجودها اليه مع أن العلة المؤثرة في وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب المعتبر في كتابه وطول نفسه في تقريرها المسئلة الثانية في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وفي تعقلاتها عن هذا البدن وفيها خمسة فصول ﴿تبصرة﴾ اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج وأزيدك بيانا فأقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه وأما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه﴾ التفسير انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان أن النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين ثبات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان أن ما قبلها المعقولات باقية أيضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السالفة وهي أن القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر

العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير أصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو أن يقال هب أن القابل هو النفس وأن الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز أن يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما أراد دفع هذا الاحتمال ذكر أدلة على أن النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولات غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلة لكان متى عرض للآلة كلال واختلال وجب أن يعرض للقوة أيضا كلال والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه أو لم يختل فقدح ذلك في احتياجه اليه و بيان كذب التالي ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلمنا أنه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما

٥٨

فان قيل أليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن أجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالي وانه غير منتج ما اذا رأينا في بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالي وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن أن يقال أيضا انا لا نجعل تالي الشرطية مطلقا أي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالحجة ثم انه لا يلزم من القوة اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن أن يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر أنه لا يلزم مما ذكروه صدق استثناء عين التالي مع أنه لو صدق ذلك أيضا لم يكن منتجا ثم الجواب الحكمي أن الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال أحوال القوة العاقلة يجوز أن يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز أن يكون لا لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من أن يتفرغ لفعل نفسها واذا احتمل الامران سقط ما ذكروه فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان

بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية و يختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون أجود احساسا بالوجهين الاولين أعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أحد سمعا ولا بصرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك أورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وأيضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو أن يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا أما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة و يكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كان الصحة المعتبرة في بقاء

الشيخوخة لما وقع الاختلال أيضا في ذلك القدر المعتبر لاجرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك وهو ان المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لو اختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت أو زالت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة لا يقال هب ان ماذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا أيضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلاجرم صارت في هذه الحالة أكمل وأكثر علما ﴿ (زيادة تبصرة تأمل أيضا ان القوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ماوصف) التفسير هذه حجة أخرى على أن القوة العاقلة في ذاتها وفي تعقلاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما أنها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيهما القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول في سائر الحواس واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى أحوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كلما عقلت أكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات أتم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا أن القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل أن يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص أحد النوعين بخاصيات لا توجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها

القوة الحيوانية حدا ما لا تفنى تلك القوة بدونها او تبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم نقول حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال وأقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي يكون به الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول وأما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك وأما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي أوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ماذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان أو كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات ﴿ (زيادة تبصرة تأمل أيضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية) يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة أي في أثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس أما التجربة فظاهر وأما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك لغيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في أفعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار أو تعمى ﴿ قوله (وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره أن يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانما يكلها كثرة الافاعيل

اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وأيضا فلا نسلم أن القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف بحال ادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما تتخيل البحر والجبل والشمس تتخيل البقة والذرة وأيضا فلسنا نسلم أن شيأ من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره في النمط الثالث. ﴿ (زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها الآلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء) التفسير هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها أن القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما أدركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلاثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول أن القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لاجرم ما أدركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذاههنا الثاني ان الآلة يستحيل أن ٦٠ تكون متوسطة بين الشيء وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين

ادراكه لتلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان تكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلاثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلاثة فثبت صحة الشرطية وأما فساد التوالي فظاهر لانا نعلم بالضرورة أن قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذي ندعي كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا أنه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شيء من الآلات وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى

فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية واعلم أنه قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية أو يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه وأما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به أثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه ﴿ (زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها الآلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء) أقول هذه حجة ثالثة وهي أوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية

المدركة وضموا اليها الكبرى وهي أن كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجدية جزء من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء في الفاعلية فبان يثبت الاستغناء في أصل الموجودية كان أولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن ولقائل أن يقول ههنا مطلوبان أحدهما أن القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما أن بتقدير أن يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التي ذكرتموها لا تفيد واحدا منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة تعقل بواسطة آلة أم لا كلام مجمل وعندنا أن القوة العاقلة عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز أن يكون الامر كذلك فلئن قلتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب أن يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس وأما الثاني فهو أن يقول هب أن القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسماني لكن لم لا يجوز أن يكون شرط امكان

المدركة بادراك كل شئ ۞ (زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقله البتة) وهذه حجة رابعة وهى أوضح الحجج على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احداها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية أن المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة الا بواسطة أجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى أفعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة فى الماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بأمور متغايرة امامادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع أو غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس أو بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ امامادى وهو كتغاير الانسان الجزئى للانسان من حيث هو طبيعة أو غير مادى كتغاير الانسان الكلى من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها على ماتبين فى النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم لكانت هى اما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعقلة له فى وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر تصير به المنفصلة حقيقية وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت فالشيخ أبطل هذا القسم ببيان الملازمة المتصلة المذكورة ۞ قوله (لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها وانما أوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها ۞ وقوله (فان استأنفت تعقلا بعد مالم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد مالم يكن لها) متصلة أخرى وضع فى مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل ۞ وقوله (ولانها مادية) اشارة الى المقدمة الثالثة وهى كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله ۞ (فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته أيضا) اشارة الى المقدمة الثانية ۞ وقوله (ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغاير الصورتين أعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة لوجودها حالتى التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالى المذكور ۞ وقوله (فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله ۞ (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة ۞ (وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما) اشارة الى معيتهما فى جميع الاوقات ۞ وقوله (فاما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما أو لا يحتمل التعقل أصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة ۞ وقوله (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز أن

اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس فى شئ مما ذكروه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذى ذكروه كلام خطابى لا برهانى ۞ (زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقله البتة لانها انما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد مالم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد مالم يكن لها ولانها مادية فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته أيضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته بالعدد فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة باعراض بأعيانها صورتان لشئ واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما فاما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما ولا يحتمل التعقل أصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) التفسير هذه حجة رابعة على أن القوة العاقلة غير حالة فى الجسم أصلا وسماها فى كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها أن القوة العاقلة لو كانت حالة

فى الجسم لكانت اما أن تكون مدركة لذلك الجسم دائما أو لا تكون مدركة له دائما لكن التالى باطل لانها مدركة له فى بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقدير كونها حالة فى قلب أو دماغ لو أدركت ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما أن يكون ذلك الحضور صورة أخرى مساوية لذلك الجسم فى القوة العاقلة أو لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت فى القوة العاقلة وذلك الجسم أيضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل ذلك يعنى القسم الاول وهو أن يكون ادراك القوة العاقلة لذلك الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا فى حصول الادراك يلزم أن يكون مدركا لها أبدا وان لم يكن كافيا وجب أن لا تكون مدركة أبدا الا انها لو أدركته فى وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة أخرى مساوية للمعلوم فى العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة فى قلب أو دماغ لوجب فيها أن تدركه دائما وأن لا تدركه دائما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها أخرى علمنا فساد التالى وذلك يدل على فساد المقدم ولقائل أن يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة أحدها ان من عقل شيأ حصل فى ذاته صورة مساوية فى تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذى نعيده الآن أنى اذا عقلت السماء فالاثر الذى يحصل فى ذهنى ٦٢ عند ذلك التعقل أعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز أن يقال السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض أتم منها بين السماء والاثر الحاصل فى النفس عند ما تعقلها فان السواد والبياض مشتركان فى كونهما لونين عرضين حالين فى المحل محسوسين فاما الاثر النفسانى الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال فى نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود فى الخارج محيط بالأرض وبالجملة فمن جوز أن يقول ان ذلك الاثر النفسانى مساو لهذا الجسم فى تمام الماهية كان عن المعقول خارجا وفى تيه الجهل والجا واذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بأن تعقل القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة أخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا بينا انه يستحيل أن يكون الامر الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول فى تمام الماهية وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا فى النمط الثالث بالدلائل القاهرة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن أن يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لابد وأن يكون عبارة عن حال نسبية اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال القوة العاقلة يدرك محلها تارة ولا يدرك أخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصية تارة ولا يحصل أخرى وعلى هذين التقريرين لا يلزم شئ مما ذكرتموه وثالثها أن اجتماع المثلين محال وقد بينا فى النمط الرابع حيث قلت تغاير الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد لا يكون الا لتغاير القوا بل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتموه فى تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه وهو أن القوة العاقلة حالة فى القلب والصورة الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة فى القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والآخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضى الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون محالا لا يقال لم كان أحدهما بالمحلية والآخر بالحالية أولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذى

يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وأنا أعود أيضا فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان أراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية أى ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة وأما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر أن المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون أحدهما عرضا

هو محل القوة كان موجوداً أولاً ثم حلت القوة فيه ثانياً فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وأيضاً فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولا شك أن وجود كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية أخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضاً لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الشئ محلاً لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حالاً فيه ثم لئن نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضى أن تكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها أبداً لان علمها بلوازمها اما أن يكون مغايراً لحصول

تلك اللوازم واما أن لا يكون والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا أمكن وأمتن لان تلك اللوازم والعلم بها حال الان في النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلاً وأما فيما ذكرتموه فقد بينا أن أحد المثلين محل والآخر حال وأما الثاني فاما أن يكون حصول تلك اللوازم كافياً في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم أن تكون مدركة لها أبداً واما أن لا يكفي فحينئذ يجب أن لا يدركها أبداً فثبت أن الذي ذكروه يوجب عليهم ما ألزمناه ولنرجع الى التفسير أما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر وأما قوله لانها اما أن تتعقل لحصول صورة المتعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على أن التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل وأما قوله فان استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه أن القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد أن لم تعقله فلا بد وأن يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وأن تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجوداً قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجوداً قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال وأما قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه أن تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا لنفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحضور في التعقل وجب حضور التعقل أبداً وان لم يكف وجب ان لا يحصل أبداً كما مر تقريره ۞ (تكملة للاشارات فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل ذاته

عرضاً في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهراً محسوساً لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعاً وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للاول على أن السماء المعقولة اذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس مالم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احداهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر أن العاقلة لو كانت محلاً لصورة من غير أن تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلاً لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احداهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وأمثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها أبداً أو غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة ۞ (تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها الى أن كان الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل

ولانه أصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان أخذت لا على انها أصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزأيه والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه فى أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها) التفسير انما سمى هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده فى الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك فى الفصول السالفة أراد فى هذا الفصل أن يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مر واعلم أنه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهى أن القوة العاقلة التى فينا مستقلة بالعاقلية وانه لا حاجة بها فى ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع فى اقامة حجة أخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه أصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى آخره واعلم أن مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره مامر فى النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لابد له من محل يستحيل أن يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لابد وأن يكون باقيا عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به أحد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما أن لا تكون لها مادة أخرى وان كان لكن لابد من الانتهاء الى مادة أخيرة لا مادة لها فتلك المادة التى ليس لها مادة وجب امتناع فسادها الا انه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعنى بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقى ولقائل أن يقول لا نسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على مامر تقريره فى النمط الخامس ثم لئن وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز أن يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لابد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذى يحقق ذلك أنكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التى اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم أن يكون الباقى بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشئ من ذلك لان لقائل أن يقول حينئذ لم لا يجوز أن يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شئ من تلك العلوم

مثاله أن يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة ❁ قوله (ولانه أصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان أخذت لا على انها أصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزأيه) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شأنه أن يوجد فيه اعراض وصور وأن يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق فى الحالتين فهو أصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل لا يمكن أن يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان أصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن أصلا أى لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثانى باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال أعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ❁ قوله (والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فأجاب بان قوة فساد أمثالها انما تكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها أما مالا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته ❁ قوله (واذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه فى أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها) أى اذا ثبت أن النفس اما أصل واما ذات أصل لم تكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن أن تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها الا ان أصل

الوجود

الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب أن هيولى النفس اما ذات وضع أو غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثاني لا يخلوا اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها أو لم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما أن تكون للبدن تأثير في اقامتها أو لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا أخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزأي الجسم بالتشابه والا فجميع أنواع الاعراض أيضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان أو في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه أيضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن أيضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب أن كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له أو لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها أصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقارنه ويقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات أعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع أن يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد

والاخلاق فظهر أن القدر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكننا دفع هذا الاحتمال بان نقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقنع وأيضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا أخذ بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها لابد وأن تكون مجردة فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير تكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهو أنه كما أن الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل وان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد أن لا يفتقر الى المحل أو ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا فليبطل هناك والا فما الفرق وبالجملة فلم لا يجوز أن يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها

بقناشرطها ولترجع الى التفسير أما قوله ولا نه أصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه أن الجوهر العاقل منا أصل أى قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شئ يحصل فيه قوة الفساد فوجب أن لا يكون له قوة الفساد وأما قوله فان أخذت لا على انها أصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزأيه فالمراد منه أنه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما أن لا يكون لها مادة وان كان لها مادة لكنه منتهى الامر فى الاخيرة الى مادة لا مادة لها أصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها وأما قوله والاعراض وجودها فى موضوعها وقوة فسادها وحدوثها فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب فاعلم أن الغرض من هذا الكلام أن يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة أولا وذلك السؤال هو أنكم ادعيتم أن البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسائط مع أنها قابلة للفساد وأجاب عنه بان البسيط الذى يكون حالا فى محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة فى ذلك المحل وأما النفس الناطقة فهى من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق وأما قوله واذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه فى أنفسها قابلة للفساد ٦٦ بعد وجوبها بعللها وثباتها بها فاعلم أنه لما ذكر الفرق قال وأمثال هذه يعنى به الشئ الذى يكون كالنفس الناطقة فى البساطة وعدم الحلول فى المحل لا تكون قابلة للفساد بل تبقى بعد حدوثها واجبة لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب بقاء عللها

* المسئلة الثالثة فى الاتحاد وتعاريفه أربعة فصول ۞ (وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى الاول فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) أو بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (ا) أو لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك أبطل على انه حال له أو على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيأ آخر على انك اذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب البسيط) التفسير ذهب قوم الى أن النفس الناطقة اذا عقلت شيأ تحدث بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت فى حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد فى شئ وان لم يبق فالزائل اما الذات أو صفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشئ وعدما لشئ آخر وان كان الثانى لم يكن ذلك أيضا اتحادا بل هناك ذات باقية فى الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة أخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد فى شئ واعلم أن الشيخ قد اختار فى كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول اقامة الدلالة على أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول أن النفس الناطقة اذا عقلت شيأ اتحدت بتلك الصورة العقلية ۞ (زيادة تنبيه وأيضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عند ما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) أو لم يعقلها أو يصير شيأ آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) التفسير هذه هى الحجة الاولى ولكن فى صورة أخرى وتقريرها أنها اذا عقلت شيأ واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيأ ثانيا واتحدت أيضا بالصورة

العقل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا ۞ (وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) أو بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء (ا) عقل أو لم يعقلها فان كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيأ آخر على انك اذا تأملت هذا أيضا علمت انه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط) لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التى هى كمالاتها الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد فى ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من أصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى أولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فى فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم فى المبدأ والمعاد حسبما اشترطه فى صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى آخره وهو ظاهر ۞ (زيادة تنبيه وأيضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) أيكون كما كان عند ما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) أو لم يعقلها أو يصير شيأ آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقى (ا) ولم يصر (ب) ناقضوا مذهبهم فان بقى (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد

الثانية فالشئ الحاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية أوما تبقى وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه

۞ (وهم آخر وتنبيه وهؤلاء أيضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيأ فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا أحق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هى لنفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل متجزئا قد يتصل منه شئ دون شئ أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة (حكاية) وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنه لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول) التفسير القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر يختص به وهو أن النفس اما يتحد ببعض أجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضى كون العقل الفعال منقسما وهو محال أو يتحد كله فيلزم أن تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل وأما الحكاية التى ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها أن يعرف أن القائل هذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب طول فيه نفسه فى تقرير هذه المقالة ولاشك أن الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسدا

۞ (اشارة اعلم أن قول القائل ان شيأ يصير شيأ آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما شئ ثالث بل على انه كان شيأ واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول

العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيات وبكثرتها وهذا أبين احالة واشد شناعة مما ذكروه أولا ۞ (وهم آخر وتنبيه وهؤلاء أيضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيأ فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هى نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل منه شئ دون شئ أو يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم أحد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذى فرض غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا أى معقول كان ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على أن الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم أنه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة فى هذا المعنى ۞ حكاية (وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول) الحشف أردأ التمر ويقال للضرع البالى أيضا حشف فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى ۞ (اشارة اعلم أن قول القائل أن شيأ يصير شيأ آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيأ واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور أشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره ففسر الاتحاد أولا وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم صار شئ شيأ آخر وبين أن هذا القول أيضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيأ آخر بطريق الاستحالة وهى أن يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه شئ آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود أبيض أو ما بالقوة ما بالفعل أو بطريق التركيب وهو أن يضاف شئ آخر الى الشئ الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيأ واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر أن ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على

فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا أن كان المعدوم قبل حدوث شئ آخر أولم يحدث فان كان المفروض ثانيا أومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر بل انما يجوز أن يقال ان الماء صار هواء على الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية أوما يجرى هذا المجرى) التفسير الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم أن قول القائل هذا الشئ صار شيأ آخر يطلق على معان ثلاثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد أما الصحيحان فاحدهما أن يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة أخرى وتزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا والثانى أن يتركب منه ومن غيره شئ ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان صحيحان وأما الثالث فهو أن تصير أحد الشيئين عين الآخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشئ اذا اتحد بشئ آخر فهما فى هذه الحالة اما أن يكونا موجودين أو معدومين أو أحدهما موجودا والآخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما أيضا لم يتحدا بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان أحدهما موجودا والآخر معدوما لم يتحدا أيضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهر أن القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول وأما عبارة الكتاب فهى واضحة لانى ابطال أحد هذه الاقسام الثلاثه فانها مختلة جدا وبعد لو وقف على الغرض لاحاجة اليه ۞ (تذنيب فيظهر لك من هذا أن كل ارتسام

ماتعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر) التفسير لما بطل القول بالاتحاد ثبت أن كل ما يعقل شيأ غيره فان تعقله لذلك الشئ يكون صفة حالة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم * المسئلة الرابعة فى أقسام التعقلات وأحكامها وفيها تنبيهان ۞ (تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء ويجوز أن تسبق الصورة أولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما تعقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثانى) التفسير التعقل على قسمين أحدهما ما يكون متأخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما

قساده ۞ قوله (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر بل انما يجوز أن يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية أوما يجرى هذا المجرى) تقريره أن ههنا أمرين أمر كان قبل الاتحاد وأمر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما أن يكون الامران موجودين معا واما أن يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما واما أن لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال أما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد وأما القسم الثانى فيحتمل تقديرين أحدهما أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر أن يكون بالعكس والشيخ أبطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان أحدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر أولم يحدث أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر أولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل أى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وأشار الى الضرب الآخر أعنى التركيب بقوله ومايجرى هذا المجرى ۞ (تذنيب فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر) لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ماذكرنا فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين ۞ (تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز أن يسبق الصورة أولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى) لما فرغ من بيان كيفية

حصل بعد أن أدركناه فى الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالعقل الانفعالى وثانيهما أن يكون مقدما عليه مثل ان المهندس يستحضر فى عقله صورة الدار ثم يوجد فى الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلى ويجب أن يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثانى ومعناه أنه يجب أن يكون علم البارى تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال ۞ (تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة فى الاعيان أو غير موجودها بعد فى جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته) التفسير التعقل الفعلى والانفعالى ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون ناشئ من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثانى لافتقر كل واحد الى آخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب أن يكون ذلك له لذاته لا لغيره * المسئلة الخامسة فى كيفية علم الله بذاته وبالكليات ثلاثة فصول ۞ (اشارة واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) التفسير كنا استدللنا فى الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد أن نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وأن يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب أن يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب أن يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا أما طولا فكالعقول التى كل واحد منها علة العقل الذى تحته وأما عرضا فكما اذا صدر شيآن أو أكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا ولقائل أن يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضى علمه بمعلوله بيانه انكم اما أن تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله أو تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول تقتضى علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التى هى من جملة لواحقها واعتبار أنها كونها علة لذلك المعلول يقتضى العلم بذلك المعلول فظاهر أن هذه المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة وأتم ما ذكرتم الدلالة

ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة أراد أن يبين أن الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العاليه على أى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه أحد الى ذلك وايجاده ايقاعه بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيأ شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره ۞ (تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة فى الاعيان أو غير موجودها بعد فى جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك عن ذاته) هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره أن يقال كل صورة معقولة لشئ موجود فى الاعيان أعنى كل تعقل انفعالى أو لشئ لم يوجد بعد فى الاعيان أعنى وكل تعقل فعلى فاما أن يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها فى جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور وأما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب أعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر أيضا واعلم أن فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعالات منها أيضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجى كما فى النمط الثالث ۞ (اشارة واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتى أشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق فى النمط الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب أو عرضا كسلسلة الحوادث

عليهاو أما الثاني فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة الشئ الفلانى علم باضافة مخصوصة بين ذاته و بين ذلك الشئ والعلم باضافة أمر الى أمر مسبوق بالعلم لكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال ﴿ (اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو أفضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه فى ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبائع عقلى متبدد المبادى والمناسب) التفسير مراتب العلوم ثلاثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو أشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها أما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفة زعموا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وأما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم البارى تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم المعقول بعللها غير لازمة لها الذواتها بل فائضة عليها من عللها وبيان هذا الفرق على قانون قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم ٧٠ متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول وأما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لا يحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا أن الامكان لا يحوج الا الى مطلق العلة والمرجح وأما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة يعنى أنه لما حصلت تلك العلة وهى لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكنا و يلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته عليها

فأما تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة وظهر أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فثبت أن علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها وأما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها ولقائل أن يقول هذا لا يستقيم على أصولكم لان عندكم فى كل عقل اعتبارات ثلاثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلاثة عقلا أو نفسا وفلكا فاذا زعمتم أن علم العقل بالمعلول مستفاد من علته لزم ان تثبتوا فى العقل الذى هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها عن فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادى والمناسبات ولنرجع الى التفسير أما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته أفضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا والمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور فى امتناعه وأما قوله و يتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ما ذكرنا من أن ادراك العقل لماله أولى أى لعلته باشراق الاول وأما ادراكه لما بعده أى لمعلولاته فمن ذاته وأما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبائع عقلى متبدد المبادى والمناسب فالمراد منه

التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى ﴿ (اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو أفضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا و يتلوه ادراك الجواهر العقلية ~~اللازمة~~ للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته و بعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبائع بعقلى متبدد المبادى والمناسب) أقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا وأما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا أتم وجودا من الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعلا وأيضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود وأما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أتم فى كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته أتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هى تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم بانية العلة دون ماهيتها كان أكمل الادراكات فى ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هى ولجميع ما سواه أيضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو أيضا أفضل انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلى ذاتى وأفضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذى يجب أن يحصل و يتلوه ادراك الجواهر العقلية أما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا أن الاول لما كان معقولا لذاته وهى عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول

ظاهر وانما جعل تلك الادراكات تشابه رسما لانها امور حادثة فهي كالنقوش الطارئة على اللوح مادة والزائلة عنه أخرى ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت أيضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته) التفسير هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات بأسرها ثم زعمت أن العالم لا يتحد بالعلم فلزمك أن يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه أنه التزم ذلك وبين أنه لا يلزم منه محذور ولان الدلالة انما دلت على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فأما انه لا يكون في 71 لوازمه كثرة فذلك لم يثبت بالدلالة أصلا وقد بينا أن علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في الملزوم فان الوحدة التي هي أبعد الاشياء عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة أسماء أي تأثير لذلك في وحدانية ذاته وأقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة في مسئلتين من أمهات المسائل احداهما أن المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وههنا اعترف الشيخ بان المؤثر في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها أيضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه أن لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه أن الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية

* المسئلة السادسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول أربعة واعلم أن الجزئيات قد يعلمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وتعلم أيضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم أولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل

عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها وينالوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كأنها نقش ورسم عن طبائع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشئ الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي أنقص مراتب الادراكات وقد حصل أيضا من جميع ذلك أن الادراك يقع على أصناف الادراكات بالتشكيك ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجوب يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت أيضا على ترتيب لكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن تأثير لذلك في وحدانية ذاته) تقرير الوهم أن يقال انك ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت أن الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك أن لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه أن يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عللها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل أن الواجب واحد

ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ماذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيأ مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفا لما أعتمده لبينت وجه التقصي من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط أملك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك أصلا فأشرت اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك أقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيأ بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه فهو عاقل اياها من غير أن تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فأقول قد علمت أن الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذاته شيأ واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعني المعلول الاول وعقل الاول له شيأ واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ماهو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا أصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء أولى

﴿اشارة﴾ الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في

بنفي أحدهما واثبات الآخر ﴿اشارة﴾ الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوب الى مبدا نوعه في

شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن وقبله أو وقع بعده بل مثل أن تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه و بعده) التفسير الجزئيات اذا عقلت أسبابها عقلت كلية ولا تتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر فى الشئ الفلانى فان ذلك الشئ يقتضى حركة الفلك والكوكب وأن يقتضى حركته ووصوله الى الموضع الفلانى حال ما تكون الارض حائلة بينه و بين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق تصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها وأحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يتغير المعلوم فاذن هذه العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه و بعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن أو مضى أو سيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئى كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم أن ألفاظ الكتاب ظاهرة الا قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره فان المراد منه أن من عقل أن يكون بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا كسوف جزئى كان هذا التعقل أمرا ثابتا قبل الكسوف ومعه و بعده وقوله من زمان أول الحالين محدودة ألفاظ ليس فيها كثير فائدة ولو حذفناها لانتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها

شخصه متخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده بل مثل أن تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه و بعده) يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن أن يتغير و بين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس أو التخيل أو ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك القول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزئى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها أو ما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجرى مجراه فان أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا أن يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هى مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من أدرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هى متعلقة بتلك الطبائع وأدرك الامور التى تحدث معها و بعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة فى أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شئ أصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة بها بشئ وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر لو حصلت فى الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى أزمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلى ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات

اشارة الى ادراكها من حيث هى طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب بأسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظنى ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه فى شخصه أى منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية موجودة فى شخصه ذلك لانها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع نحو يزانها موجودة فى غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب بأسبابها من حيث هى طبائع أيضا ثم قال يتخصص به أى يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل أن بين كون القمر فى أول الحمل مثلا وبين كونه فى أول الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور أمرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف بزمان أول الحالين أعنى كون القمر فى أول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به أو بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح ۞ (تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه) هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى أصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة أن يقال الصفة اما أن تكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما أن تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما أن تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه أربعة أصناف ۞ قوله (منها مثل أن يسود الذى كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل ۞ قوله (ومنها مثل أن يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى أمر كلى من تحريك أجسام بحال ما مثلا لزوما أوليا ذاتيا يدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد أصلا فى الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه أبدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل وهى تقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى أمر كلى لزوما أوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة وأما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة

والاول

۞ (تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل أن يسود الذى كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة ومنها مثل أن يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفة ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى أمر كلى من تحريك أجسام بحال ما مثلا لزوما أوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد أصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه أبدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى هو قبله

ومنها مثل أن يكون الشئ عالما بان شيأ ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما لشئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة أيضا فاليس موضوعا للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) التفسير لما بين الشيخ أن العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن أو غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها وأراد أن يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اضافته تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم أولا فى أقسام التغيرات وأصنافها فذكر أنها على ثلاثة أوجه

وتقريره أن الصفات الثبوتية اما أن تكون صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض أو صفات هى مجرد اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا أو صفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين أحدهما الصفة التى لا يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها أما الاول فهو مثل أن يكون الشئ قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها الاضافة الى أمر كلى وهو تحريك الجسم فاما أن يكون كون ذلك الجسم زيدا أو عمرا فغير معتبر فى بقاء القدرة لان المعتبر فيها أن تكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم أو عدم وأما الثانى فهو مثل العلم بعدم الشئ حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذى يدل عليه أمور الاول وهو أن العلم بعدم الشئ مخالف العلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده أو بالعكس لكان ذلك جهلا وأما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه أو بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشئ مخالف للعلم بوجوده والا لقام كل واحد منهما مقام الآخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما أن العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك ثبت ما ذكرناه والثانى وهو أن من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه فى العلم بدخوله فى الدار عند دخوله فيها الا انه لو كان فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وجاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون عالما بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا فى حصوله

والاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** (ومنها مثل أن يكون الشئ عالما بان شيأ ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الاضافة أيضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التى تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة فى العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلى أولا وبسببه بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانيا أما العلم فانه اذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى البتة الا اذا استؤنف العلم وجدد فتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فى اضافات فقط بل وفى نفس تلك الصفة **قوله** (فما ليس موضوعا للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية وهى ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز أن تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة

العلم بانه قد دخلها الآن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو أنه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما بمعنى كلي لم يكف في أن يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها فثبت ما أدعيناه من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما أطنب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فاليس موضوعا للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه أن التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال وأما في القسم الثاني وهو كالقدرة فالتغير فيما لها من الاضافات جائز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي كالقدرة هذا حاصل الكلام ولقائل أن يقول الاضافات عندكم أمور موجودة في الخارج فاذا جوزتم التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم أن تحدث في ذاته صفة بعد عدمها أو تزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله في الصفات الحقيقية وأي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة

بين العالم والمعلوم والذي تعتقدونه من أنه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد أبطلناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى أن يساعد على وجوب التغير لكن يزعم أن العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز أيضا تغيره في هذه الاضافة وتحقيقه وهو أن ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فاذا علم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط أن يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الآخر وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات ۞ (نكتة كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة) التفسير لما ذكر الاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يمينا وشمالا وزعم أن هذه لامور مجرد اضافات أما كونه عالما وقادرا فهي صفات تتبعها اضافات واعلم أن كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا أن العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما أن يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما أقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه ۞ (تذنيب والواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر

المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن أن يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما أوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم تبينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على أن وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط ۞ (نكتة كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة أو لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة) أشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر ۞ (تذنيب فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر) هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير الى ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو

ويجب أن يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم بوسط أو بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذا كان مالا يجب لا يكون كما علمت) التفسير لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح فى هذا الفصل بالنتيجة

فقال يجب أن لا يكون عالما بالجزئيات

قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز أن تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز أن يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة أما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن الا أن يدرك بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب أن يدركها على الوجه الثانى ۞ قوله (ويجب أن يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان مالا يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل وأقول فى تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى لا نهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهنالك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ يوجده الاول بوسط أو بغير وسط يتأدى قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجوب ۞ (اشارة فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم

علما زمانيا متغيرا ويجب أن يكون عالما بها على الوجه الثانى الذى لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى البارى تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على أقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة وأما القضاء والقدر اللذان أوردهما ههنا فيعنى بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذى يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك وأما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا أو عرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجرى مجرى تفصيل الجملة وهو القدر.

۞ المسئلة السابعة ۞ فى شرح عنايته تعالى فصل واحد ۞ (اشارة فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم

الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل) التفسير اعلم أن في النمط السادس لما أبطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو أن يفعل الفاعل فعلا لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح في كونه تعالى مختارا لاجرم احتاج الى تفسير العناية والآن أيضا لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف مما لا يستمر أيضا مع القدح في العلم بالجزئيات لاجرم أعاد تفسير العناية مرة أخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هنالك من غير تفاوت أصلا فلا فائدة في الاعادة

﴿المسألة الثامنة﴾ في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي خمسة فصول ۞ (اشارة الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة أمور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا يفضل فضيلتها ولا يكمل مؤنتها في تتميم الوجود الا أن يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها الا أن يكون بحيث يمكن أن يتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها وأحوال مثل النار في تلك أيضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وأن يتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم الى أن يقع لها خطأ

الواجب

في عقد ضار في المعاد وفي الحق أو فرط هيجان غالب غامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ أو غلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض)

التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر أسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو أن يقول الموجود اما أن يكون خيرا محضا أو الخيرية غالبة فيه أو الخيرية والشرية فيه سيان أو الشرية غالبة فيه أو يكون شرا محضا فهذه أقسام خمسة لا مزيد عليها أما القسم الأول فان الحكمة الالهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي حصوله وأما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله لأنه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات الغالبة فاذن حصوله مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس ذلك وتحمل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان في أن لا يوجد الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال هذا

الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل) هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس أيضا ذكر ذلك وانما أورده هنالك بعد ذكر أن العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد وأعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما أورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمة بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد ۞ (اشارة الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة أمور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في أن لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤنتها في تكميل الوجود الا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها الا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها وأحوال مثل النار في تلك أيضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم الى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق أو فرط هيجان غالب غامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ أو غلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض) لما فرغ عن بيان ادراك الأول

القسم الثاني فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشأ المنافع العظيمة الا و يكون بحيث قد يتأدى في بعض أحوالها الى أن يحترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ماهو عليه من نفسه و بدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطأ في الهيآت النظرية أو العملية يكون سببا للضرر في المعاد وأما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة لانا اذا تأملنا في أحوال أهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة أعم وأتم وأكثر واذا عرفت ذلك ظهر أن الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبة عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لاجرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولولا كونها اللازمة لتلك الخيرات والا لما وجدت ولقائل أن يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب أصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب أصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستتم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وأنتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في أفعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك وأما اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا أن لا يكون مصدرا لما صدر عنه لم يمكن أن يقال لم فعل هذا دون ذلك لان جوابه هو انه انما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة أو شرورا محضة وأما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا بتقدير أن لا نقول بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ماهو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال أن يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر و يجب أن يكون فاعلا فثبت ان هذا البحث انما يستتم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة وأما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وللفلاسفة أن يقولوا غرضنا من هذا البحث أمران أحدهما أن نعلم ان مخلوقات الله تعالى من أي الاقسام الخمسة المذكورة أي المقصود أن نعلم ان المخلوقات خيرات محضة أو شرور محضة أو ممتزجة والثاني ان عندنا علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فبينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا أن ذلك داخل في الوجود ثم ان نزلنا عن هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه بناء قاعدة الباب على تصور ماهية الخير والشر فيجب أولا أن نبحث عن ذلك فنقول اشتهر في ألسنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدميات فاذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطوعا فهو خير لان كمال السكين أن يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان حاسيا لا يتأثر عن السكين كان شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حياة المقتول والى تفريق القتال بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم

الواجب لجميع ماسواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير اليه و يجب أن يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شئ ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك فانا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده أمزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وأيضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا شر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم أو الى السياسة المدنية أو الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الاشياء كماله وانما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في أنفسها أو صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها الا ذواتها بل

أن هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر عدم ربما يمكن أن يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لاحاجة الى ذلك الاستدلال والاحتجاج لان لكل أحد أن يفسر أى لفظ شاء بأى معنى شاء وان كان غرضه منه أن يحكم على الخير بانه لابد وأن يكون موجودا وعلى الشر بانه لابد وأن يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها الموجود فهذا انما يتأتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الآن فيه فثبت ان الذى ذكروه غير جيد ثم بتقدير التنزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشر فى العرف العام المشهور الا الالم أو ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضرورى حاصل بان الالم أمر وجودى ولا خلاف فيه بين العقلاء بلى من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها أمرا عدميا لكن لا خلاف بينهم فى كون الالم أمرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر أن الذى يعنيه الناس بلفظ الشر أمر وجودى وأما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للانسان الذى يكون فى السلامة انه فى الخير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام فى العبارات ونقول حال الحيوان لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة اما أن يكون فى اللذة أو فى الالم أو يكون خاليا عنهما أما اللذة فمن الناس من أنكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازى فانه زعم أن لا معنى للذة الا زوال الالم فاللذة التى نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال ألم الجوع واللذة التى نجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال ألم العطش فانه متى كان الجوع والعطش أشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب أقوى وكذا اللذة الحاصلة فى الصيف من الجلوس فى الهواء البارد وفى الشتاء فى الهواء الحار دفع ألم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية وأما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه أولها أن العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة أمرا عدميا لما كانت لذة أقوى من لذة أخرى وثانيها أنا نلتذ بادراك ٨٠ صوت أو صورة ندركها قبل أن يخطر ببالنا وجودهما حتى لا يقال ان الالتذاذ انما كان لدفع ألم الشوق ففى هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال ألم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا يلحقنا بفقدانهم ألم حتى يقال اللذة خروج عن المؤلم وثالثها ان كان يلزم أن لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم أن يتداووا بالادوية الكريهة ليتلذذوا بالاطعمة لانهم يتنزلون منزلة من يعذب نفسه لاجل أن يلتذ بترك أغذيتها فى الحال الثانية فهذا ما قيل فى ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعريض للذات أو للآلام أو لا للذات ولا للآلام فاما التعريض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها أمورا ثبوتية لكنا اذا تأملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما الالم أو دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم والذى يقال الصحة لذيذة فهى مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها من النفس استحال ادعاء وجودها وسيأتى لذلك زيادة تقرير فى النمط الثامن وأيضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية والداخلية لا معنى لها أيضا الا عدم الالم أو عدم ما يؤدى الى الالم وأيضا استقامة أسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست الا وسائل لدفع الآلام المتوقعة وأما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس فى الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع ألم الجوع والعطش وأذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب أن لا يترجح طعام على طعام ومنكوحة على أخرى لانه لما كان الغرض من الاكل والجماع دفع ألم الجوع وألم الفضلة المخصوصة وذلك حاصل بالكل وجب كون الكل مساويا كما أنه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع ألم البرد لاجرم لم تترجح نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال أن يكون السبب فى ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما فى ازالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه أو رائحته أو شكله أو مفارنا به لان كثرة تناولها أورث الملالة والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوحة على أخرى فتقرر بما بينا أن الغالب على أحوال الخلق اما الالم أو ما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التى هى كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا فى صورة نادرة جدا كالقطرة فى البحر مثل ما عددناه من الالتذاذ بصورة أو صوت ما عرف وجودهما قبل ادراكهما ومثل ما يشبه ذلك وأما الآلام فكثيرة جدا وان كان بعضها فى غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة وهى

بكونها مؤدية الى تلك الاعدام فاشر وراموراضافية مقيسة الى امور داشخاص معينة وأما فى نفسها وبالقياس الى الكل فلا شر أصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه أصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس شر أصلا والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة أقسام الاول ما لا شر فيه أصلا وهو موجود فان الموجودات التى لا تشتمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصلا والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو أيضا موجود فان الموجودات

الامور التى لا ينفك الانسان عنها فى أكثر أوقاته كالغموم والهموم والخوف والوجل والحياء والغضب والآلام الحاصلة عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره وايذاء الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التى لا يمكن حصرها لكثرتها واذا ثبت أن الآلام غالبة واللذات الحقيقية مغلوبة فلو كان المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق بحصول الآلام الكثيرة وكان ذلك أكثر فالشر الغالب لاجل خير مغلوب وظهر أن الذى ذكروه أن الغالب على هذا العالم الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة أكثر لانا نقول الصحة قد بينا أنها حالة عدمية وهى بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الآن كلامنا فيه واما أن قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للآلام فهذا هو الشر المحض ولم يقل بذلك أحد واما ان قيل المقصود فيه أن لا يكون معروضا اللذة ولا للالم فيقول ان هذا لا يصلح أن يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان البقاء على العدم الصرف كذلك بل ذاك أولى لانه كما لا يصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان لبقاء على العدم أولى وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طلاب العلة وهو باطل لان الله تعالى خالق للعالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ لم الآن قد اعترفتم بحقيقة مذهبكم وهو أنه تعالى مؤثر بالذات فلا يجوز أن يقال لم حصل الشر فى مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز تعليله بعلة منفصلة وحينئذ يظهر مما ذكرناه أولا أن خوضهم فى هذه المسئلة من الفضول الاعلى التأويلين المتقدمين وأما القائلون بالفاعل المختار فمنهم من أنكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث أيضا عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف انه لا يمكن أن يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة فى البحر على ما مر تقريره بل الاولى أن يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف محمد بن عمر الرازى رضى الله عنه وأنا بعد ان من الله تعالى على بالسلامة فى أكثر الاحوال حتى كأنى كنت ممتازا عن الاكثرين فى ذلك اذا رجعت الى نفسى وقابلت اللذات الحقيقية لست أقوال الامور العدمية بالآلام الجالية والخفية كما

الموجودات التى لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن أن تكون بالغة فى الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله أيضا فيها قليل فانه لا يقع الا فى أجزاء العناصر وبعض المركبات وفى بعض الاوقات وأما الاقسام الثلاثة الباقية التى تكون شرا محضا أو يغلب الشر فيها أو يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون أكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ أشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفى القسمة أمور شرية اما على الاطلاق أو بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله وفى أوقات أقل من أوقات السلامة وأورد فى الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لها لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضره فى أمر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى الشرور وذكر أن أجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغنى غناها الا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى أقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة أما مع القول بالايجاب أو بنفى الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم عن أفعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب أن الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان أرادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالاتهم

عددناها وجدنا اللذات حقيرة فى جنب الآلام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات فى مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيها ولولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخروية والا لكان العدم المستمر أولى ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال البدن فى هيئة ثلاثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام أو السقيم والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا أو معتدلا أو يسلمان كذلك حال النفس فى هيئتها ثلاثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما فى المعقولات الا أن جهله ليس على الجهة الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة أهل السلامة ونيل حظا من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام أو السقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا أضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) التفسير الغرض من هذا الفصل القدح فيما ذكر من أن الخير غالب وتقريره انا نرى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور لانها أسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم أجاب عنه بانه كما ان أحوال البدن فى الجمال والصحة على أقسام ثلاثة أحدها الفائق فى الجمال والصحة والثانى المتوسط والثالث القبيح والمريض والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا أو معتدلا أو يكونان من أهل السلامة فكذا حال النفس فى هيئاتها ثلاثة أحدها الغاية فى كمال العلم وحسن الخلق والثانى الخالى عن العقائد الحقة والباطلة والاخلاق الجيدة والرديئة والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق الرديئة فالقسم الاول ينال السعادة العظمى هذه والقسم الثاني فهو من أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا أضيف اليه الطرف القاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل أن يقول اما أن تقولوا بان المتوسط من أهل السعادة أو من أهل السلامة والاول مكابرة لان لذات المتوسطين فى الصحة والجمال غير غالبة على عدم لذاتهم على ما بيناه وان كانت غالبة على آلامهم والثانى مسلم لكنه يخرج منه أن السلامة غالبة لكن السلامة لا تصلح داعية الى الخلق والايجاد فبطل ما ذكرتموه ثم ان تنزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم أن أحوال النفس فى العقائد والاخلاق ثلاثة طرفان وواسطة وذكرتم أن الواسطة هى الغالبة فان عنيتم به أن الواسطة فى العقائد هى الغالبة أى النفوس الخالية عن الحق والباطل أكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لان أكثر الخلق عوام وان عنيتم أن الواسطة فى الاخلاق هى الغالبة فهو باطل لان الغالب على أحوال الخلق أن تكون نفوسهم مستغرقة فى محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسمان أعنى النفوس الفاضلة فى الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الرديئة

تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الآلام فى الدنيا أكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا أن يقولوا أن قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافى القول بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول أقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول ان أكثر الناس الغالب عليهم الجهل أو طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى أنه نادر فاستمع أنه كما أن أحوال البدن فى هيئة ثلاثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا أو معتدلا أو يسلمان كذلك حال النفس فى هيئاتها ثلاثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما فى المعقولات الا أن جهله ليس على الجهة المضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا أنه فى جملة أهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا أضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا أو شقيا ثلاثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغى أن يكونوا عليه بحسب

الاخلاق كالقطرة في البحر فكيف يقال الغالب أهل السلامة واعلم أن جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك ﴿تنبيه لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال أصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا أشرف ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل فانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) التفسير لما ذكر أن الوسط في العقائد والاخلاق أعني النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر بالانسان أن سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شئ من السعادات فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وأيضا فالغالب على الخلق الاخلاق الرديئة وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقعن عندك أن السعادة الاخروية نوع واحد ولا يقعن عندك أنها لا تنال أصلا الا بالاستكمال في العلم

هذه القوى أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين أشقياء لاسيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين أعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين أو في القبح والمرض الغايتين أو في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجئ بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا للشئ لا يتعرض ذلك الشئ غيره وباقي عباراته واضحة ﴿تنبيه لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا أشرف ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة أي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان أي يتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على أن ماعداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلا وانما قال واستوسع رحمه الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها العموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها ﴿وهم وتنبيه أو لعلك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيأ غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد

والمراد منه أنه لا ينبغي أن يجزم الانسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد وانه لا يمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول وأما قوله ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين أحدهما أن الذي يقتضي العذاب المخلد هو العقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك وتتخلص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذا تأملنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل أولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما أنه ليس كل خلق ردئ فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردئ الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا بالغا ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتكه أي قطعه فقوله باتكة لعصمة النجاة أي قاطعة لها وأما قوله ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه أن من اعتقد أن الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة يوم القيامة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من أصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الآثام سيخلصون أيضا الى السعادة وحينئذ تكون الغلبة لاهل النجاة ﴿وهم وتنبيه ولعلك تقول هلا أمكن عن تبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيأ غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا) التفسير هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وهو انه تعالى لم يميز الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذي يمكن أن يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم آخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو برأ عما فيه من الشر لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكنا قد دللنا على ان هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجود اهماله ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول أيضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها وأما الذي أن يكون على جهة أخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا لانه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر والتصديق تأكيد ٨٤ للتخويف فاذا عرض من أسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم وأما ما يورد من حديث الظلم

فرغ عنه وانما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا) وهذا الفصل غني عن الشرح ﴿ (وهم وتنبيه ولعلك تقول أيضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه أن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها وأما الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا لانه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر والتصديق تأكيد التخويف فاذا عرض من أسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكلي فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال انها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون أمثالها وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها) تقرير السؤال أن يقال ان

والعدل ومن حديث أفعال يقال انها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات كانت الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون أمثالها وأنت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر) التفسير قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت فلان أي لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشئ من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه وأجاب عنه من وجهين أحدهما الجواب المستقيم على أصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة وهذه الاشياء توجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتدبيرات الرديئة السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله وأما أن يكون على جهة أخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم انه ان قرر الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه انه كان يجب أن يكون التخويف موجودا فيما بيننا انه لو لا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبائح والتصديق يؤكد التخويف فلهذا الغرض حسن من

تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو
لبقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب أشخاص قليلة لسلامة الآخرين لان نسبة الجزئي الى الكلي كنسبة الجزء

كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شئ يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ أجاب عنه أولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكأنها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما وصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك أيضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر أي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية أي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك أيضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في أكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو أيضا حسن ثم بين أن هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الآخرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي أي لا ينظر اليه فهذا أيضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الاوليات بل أكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما أولا فلانه مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز أن يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول الذين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح أن يقال لان العقاب أيضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل وأقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى أسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى أسبابهما ومن أسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير

الى الكل ولقائل أن يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين أحدهما ان هذا الجواب مبني على انه لابد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحدا لم يجز جعل أحدهما مقدمة في تقرير الآخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون أقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين أكثر من الناجين فان أهل الاسلام أقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان أنكروا ذلك فقد خالفوا قول أئمة الاسلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح أن يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب أيضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال وأما ما يذكرونه من

حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدح في أصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه
المقدمات غير أولية بل محتاجة الى البرهان ثم النمط السابع ولواحقه العقلي سهدا بلا نهاية

النمط الثامن فى البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسئلة الاولى * فى اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية قال المصنف رضى الله عنه اعلم أن الشيخ كأنه ادعى الضرورة فى اثبات لذة وراء اللذة الحسية ظاهرة ثم انه فى الفصل الاول من هذا النمط بين أن اللذات الخيالية والوهمية أقوى من الحسية الخارجية ﴿ (وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ماعداها اللذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز مايقال له أليس الذ مايصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو فى أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمه فينقض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروه فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد مايقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها واقتحم فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية) التفسير الغالب على أوهام الاكثرين أن اللذات القوية هى الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات أصلا ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول انها ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ أبطل قولهم فى هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول أن اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة العقلية فى النرد والشطرنج ولولا أن هذه اللذة أقوى من تلك لما ترجحت هذه على تلك الثانى وهو أن الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح فى حضور من يحتشمه ولولا ان مراعاة الحشمة الذ والا لما ترجحت الثالث وهو أن الانسان ربما احتاج الى طعام أو شراب حاجة شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا أن لذة الايثار آثر والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يقاسى ألم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة

واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ماذكره الشيخ وهو لا ينافى كونه من القدر لان جميع مافى القدر معلل عنده واما على أصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلا على ماقاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثانى أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ماصرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين أكثر من الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ماينافض هذا الحكم * النمط الثامن فى البهجة والسعادة البهجة السرور والنصرة والسعادة مايقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التى تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال ﴿ (وهم وتنبيه انه قد سبق الى الاوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ماعداها اللذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز مايقال له أليس الذ ماتصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو فى أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحبة جسمه فى صحة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد مايقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية) أقول العطب الهلاك

المبارزين وربما حارب الواحد من جمع عظيم بقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحياة أو لانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كأنه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبة فى ذلك لا يبالى بالموت ويستحقر الحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة أقوى من الحسية ولما بين ذلك فى الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل أيضا فى سائر الحيوانات وذكر

واقتحم أى دخل من غير رؤية والدهم العدد الكثير واعلم أن من المشهورات أن السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون أن اللذات هى المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها و ينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى أقوى من الحسية الظاهرة لوجوه منها أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى أمر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها أقوى اللذات الحسية ومنها أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضا عليها ومنها أن الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هى أن كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فتنتجان أن اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أن من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد تؤثره اللذة الوهمية التى ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر أن اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت أعظم من الظاهرة فان تكون العقلية أعظم منها أولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتى ﴿(تذنيب فلا ينبغى لنا أن نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب أن يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها الذ وأبهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها) القائلون بان السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا أصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية ﴿ (تنبيه ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمى أن السعادة بالمعنى الذى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة أتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر أن اللذة هى ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه وأما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما أوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة

منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية أن الراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان جدها فى دفع العدو عنه أشد من جدها فى دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعى خطابى جدا ﴿(تذنيب فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب أن يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها الذ وأبهج وأنعم من حال الانعام بل كيف يمكن أن يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها) التفسير لما أثبت فى الفصل المتقدم أن اللذة الباطنة أقوى أثبت فى هذا الفصل أن اللذة العقلية أقوى واحتج عليه بان الحال التى للملائكة لا شك أنها الذ وأبهج مما للبهائم وذلك يقتضى كون اللذة العقلية أقوى واعلم أنه لا شك فى أن هذا الوجه اقناعى خطابى جدا المسئلة الثانية فى بيان ماهية اللذة قوله (تنبيه أن اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر)

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير ٨٨ فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شئ مافهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بأمرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور أن اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا المدرك من حيث هو كذلك والمنافى بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافى بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ ههنا لفظى الملائم والمنافى وذكر بدلهما تفسيرهما فقال اللذة ادراك لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون

وقدم الاعم الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله اليه وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شئ وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا أعنى المقيسين الى الغير هما حصول شئ لما من شأنه أن يكون ذلك الشئ له أى حصول شئ يناسب شيئا او يصلح له أو يليق به بالقياس الى ذلك الشئ والفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة مامن القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما أقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ماذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ أمر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة ومايشبهها اليست بلذات مع أنها موجودات واما فى الالم فلان العدم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة أو مايكون وسيلة اليها على ماهو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة أو مايكون وسيلة اليها والكمال أيضا ان فسر وبحصول شئ لشئ من شأنه أن يكون له وكان معنى قولهم من شأنه أن يكون له امكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق أن تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف وأقول ماذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه فى ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ماذكرناه فى باب الادراك بعينه ❁ قوله (وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة) مراده بيان أن الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلاثة التى تتعلق الافعال الارادية بها أعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل أن الحق خير عند كون العاقل فاعلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية وأراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهى التى تختلف الهمم فيها باختلاف أحوال تلك القوى وأما العقلى الصرف فلا يختلف البتة ❁ قوله (وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك) أراد الفرق بين الخير والكمال وذكر أن الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ لا يقصد شيأ ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار

مادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم أنا لما عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالآفة والشر وجب أن تكون ماهيات كونه ... معلومة أولا اما الخير والشر فلهما تفسيران أحدهما ماذهب الشيخ اليه من أن الخير هو الامر الوجودى والشر هو العدمى فعلى هذا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى أن اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم ولكن ذلك باطل قطعا أما فى اللذة فلانه

يلزم من ذلك أن يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء أو تبردها بالثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية أن يكون كذلك لذات وذلك مما لا خفاء في فساده اللهم الا أن يقول قائل انا نسمي هذه الاشياء باللذة فانا لا ننازعه فيه اذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك وأما في الالم فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الخير والشر بأحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتهما بشيء ثالث فلا بد من ذكره لننظر في أنه هل هو جيد أم لا وأما الكمال والآفة فالقول فيه ما قريب من القول في الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول شيء شيء من شأنه أن يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شأنه أن يكون له أي يمكن اتصافه به لزم أن يكون الجهل والاخلاق الرديئة كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنفوس الرديئة والتركيبات الفاسدة يلزم أن تكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذي ذكروه للذة والالم ليس بجيد وأيضا فقوله فقوله

اللذة ادراك ونيل لكذا فيه بحث آخر

كونه مؤثرا كما مر وأما قوله باستعداده الاول ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما بطر أعلى لا آخر ولا يكون الشيء الذي يتحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى أن كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلقة بشيئين أحدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه ۞ (وهم وتنبيه ولعل ظانا ظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما

وهو ان لفظة النيل لاشك انها ههنا مجاز وتحقيقه الادراك واذا كان الادراك مذكورا كان ترك هذه اللفظة المجازية أولى والتحقيق في هذا الباب ماذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا أوليا بديهيا بل تصورهما من

(١٢ الاشارات - ني) أجلى التصورات واظهرها واقربها والمراد من الحدود والرسم تعريف الخفي بالاوضح واذا كان كذلك كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله قد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم أنه لما ذكر أن اللذة عبارة عن ادراك الخير بين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية أما الشهوة فلان الملائم الملمس لها والمطعم الجيد فلاجرم كان ادراكها لذة وأما شهوانية الغضب فان الملائم له الغلبة فلاجرم كان ادراكها لذة غضبية وأما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة فقبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك أمورا أخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه الامور أكثر من رغبة الآخر فيه ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع أقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شيء واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنيا عن الآخر فوجب حذف أحدهما وأما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع أن نقول انا اذا أكلنا وجدنا من أنفسنا حالة نسميها باللذة ونميز بينها وبين ماعداها من الاحوال النفسانية ونعلم أيضا انا حين ما أكلنا فقد أدركنا طعم ذلك الغذاء لكنا لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم أم لا بل لا بد من اقامة البرهان على ان أحدهما نفس الآخر أو غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى أصلا ۞ (وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما

ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدريج لذة عظيمة) التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة لنا ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد الادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن تحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حالته الطبيعية لذة عظيمة ٩٠ ﴿تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن أن لا يشتهي اشتهاء شائعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير) التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح أن يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمر مع أن الحلو ملائم والحامض مناف وأجاب عنه بانا لا نسلم بان الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر بالنسبة اليه في ذلك الوقت شر فان اشتهاءه للمر والحامض انما كان لحصول اخلاط رديئة في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض ليقطع ذلك الخلط وكذلك القول في الجانب الآخر ﴿تنبيه ان أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء عما سلف عنه اذا لطف افهمه زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم فمثل عليل المعدة اذ عاف الحلو وأما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه) التفسير لما أورد الاسئلة على الحد الذي ذكره للذة وأجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن أن يذكر رسم للذة بحيث لا يرد عليه شيء من الاسئلة وهو أن يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط أن لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضادة لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذي بفقدان ما يكرهه الآن ﴿تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم الالم)

ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على أن المريض الوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدريج لذة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء أي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثؤوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على أنهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا ﴿تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن أن لا يشتهي اشتهاء ساقطا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير) أقول كما أن الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال أحد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه توهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول ﴿تنبيه اذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا تلطف افهمه زدنا فقلنا أن اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم فمثل عليل المعدة اذ عاف الحلو وأما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه) عاف الطعام أي كرهه والغرض من هذا الفصل أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو أن يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك أي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة الذائقة في المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر ﴿تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم الالم) يريد أن

التفسير لما بين أن الملذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا فى بيان أن المؤلم أيضا قد يحضر ولا يتألم به اما لسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالم العظيم لسقوط القوة المدركة أو لحضور العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم من الاحتراق أما لو انتعشت القوة وزال العائق حصل الآلام العظيمة ﴿المسئلة الثالثة﴾ فى اثبات اللذة العقلية ثلاثة فصول ۞ (تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز أن لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) التفسير البرهان انما دل على وجود لذة وألم ويكون الجزم حاصلا بذلك 91 لكن لا تحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان فى الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب الآفات المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز من المأكولات الرديئة فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة فى اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الآلام العقلية القدح فى وجودهما ۞ (تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك فى أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقل لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) التفسير الغرض من هذا

ينبه على حال الالم أيضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم أيضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك به وهو ظاهر ۞ (تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز أن لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو أيضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر وأهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وما يقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة أو الاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر ۞ (تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك فى أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة وكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات

الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة أحدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان أنها أشرف وأقوى من اللذات الحسية أما المطلوب الاول فالدليل عليه أن النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية ما بينا أن اللذة ليس الا الادراك الملائم وبيان المقدم أن الملائم لها ليس الا ادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لانا بينا في النمط السابع أن النفس لا يتوقف على البدن لا في ذاتها ولا في ادراكاتها المدركاتها وأما المطلوب الثاني فالدليل عليه أن الادراكات العقلية أشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل أشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب أن تكون اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية أما بيان الاول فمن وجوه أحدها أن الادراكات العقلية خاصة الى الكنه فان الادراك العقلي يتوغل في كنه الشئ ويميز بين الماهية وأجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وما لا يكون بوسط ولما كان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشئ وتغلغل في أعماقها ووصل الى كل اجزائها وأما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي أقوى وثانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس وأما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته وأفعاله ومعلوم أنه لا نسبة لأحدهما الى الآخر في الشرف واذا ثبت أن الادراك العقلي أشرف من الادراك الحسي وأن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل أن يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان أمثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم أيضا أن القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد أدركت ٩٢ ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندرى أن تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وأنتم ما ذكرتم على ذلك حجة وبرهانا أصلا بلى لو انكم سميتم هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شئ ثم الذي يحقق هذه المطالب هو أن النفس قبل الموت قد تكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك القدر لان الادراك لما حصل استحال أن يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشئ مانعا عن حصول الشئ عند حصوله وذلك محال بلى لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه ينفتح عند ذلك أبواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز أن يقال خصوصية النفس وان كانت لا تتأبى عن قبول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة ولا جل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن أراد الاستقصاء في تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير أما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف أن اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وأن يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك وأما قوله ثم لا يشك في أن الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهى وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما وأما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله متمثلا لا عاينا الذات فالمراد منه أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من أن كمال الجوهر العاقل هو أن يصير عالما بالاشياء وأما قوله فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي بالعقل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه أن العلم بالاستكمال للقوة العاقلة وأما الامور الثلاثة التي قدمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت أن اللذة هي الادراك وثبت أن الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت أن اللذة حاصلة بعد المفارقة وأما قوله والادراك العقلي خالص الى

اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما أن يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به أى كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال

يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يتلذذ النائم حالة الاحتلام التلذذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما أو تصور أذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعهما اللذات بحسبهما وللجوهر العاقل أيضا كمال وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول قدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تعقلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تعقل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية أما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وأما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية أكثر وادراكاتها أتم كانت اللذة التابعة لهما أشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح أسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان أقبض للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هنالك انه موضع علمي وقال أيضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندرى أهي ادراك ملائم أم ليس وأنتم ما أقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا لبحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم أن تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينهما وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان

الكنه الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية أشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي أن الادراكات العقلية أشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما وأما قوله ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة خطابية لا برهانية وأما قوله فنسبة اللذة العقلية الى آخره فالمراد ظاهر

﴿ (تنبيه الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) التفسير المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم منضمة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لا نشتاق الى اكتسابها كما نشتاق الى اكتساب اللذات الحسية والجواب ان الاتجد اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن وأما ان الانشتاق الى اكتسابها فلما بينا انه متى فقد الذوق لم يحصل الشوق ولقائل أن يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير أن تكون اللذة نفس الادراك لان الشئ حال حصوله يستحيل أن يوجد ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير أن تكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولا نكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم أبواب من الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه ٩٤ ﴿المسئلة الرابعة﴾ في اثبات اللذة العقلية فصل واحد ﴿ (تنبيه اعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية) التفسير لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الآلام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيآت رديئة منافية لكمالاتها فاذا فارقت البدن أحست بالآلام الحاصلة بسبب تلك الهيآت الرديئة وكان ذلك جاريا مجرى عضو تمكن منه سبب الالم الا أنه حصل ما يعوقه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلي فوق ألم النار الجسمانية ولقائل أن يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيآت الرديئة في النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان ﴿المسئلة الخامسة﴾ في أقسام الشقاوة العقلية فصلان ﴿ (تنبيه ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها التعذب) التفسير قبل الخوض في الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية اما أن يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل أو متصفين بها عن التقليد أو متصفين بالعقائد الباطلة أو لا يكونوا متصفين بشئ من العقائد أصلا فهذه أربعة أقسام وأما بحسب القوة العملية فاما أن يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة أو بالاخلاق الرديئة أو تكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه أقسام

ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك بشروط وشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له أو لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها أشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملاذ الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما أو منكح ما ﴿ (تنبيه الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) يريد أن ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو أن يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها أو تتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات النفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله أن سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها وأحال بيانه الى ما سبق وهو أن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها وأما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها ﴿ (تنبيه واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية) يريد أن ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي أسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى أن تلك الآلام أشد من الآلام البدنية وألفاظه ظاهرة ﴿ (تنبيه ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب) يريد بيان مراتب الاشقياء وقدم لذلك مقدمة وهي أن نقول فوات كمالات النفس

ثلاثة ولا بد من بيان أحكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن نأتى على شرح ماذكره فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما أن يكون وقعا فى القوة النظرية أو فى القوة العملية فان كان واقعا فى القوة النظرية فهذا يدخل تحته أقسام ثلاثة أحدها المقلد والثانى الجاهل والثالث الخالى عن العقائد وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة فى حكم واحد وهو النقصان الذى لا يمكن والله ولا يصير مجبورا البتة وأما ان كان الخلل واقعا فى القوة العملية وذلك لاجل انه حصل فى النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقائل أن يقول النفس بعد المفارقة اما أن يجوز تغير أحوالها أولا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل فى النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الرديئة ينقطع وان ادعيت أن أحوالها التى لها بحسب القوة النظرية لا تتغير وأحوالها بحسب القوة العملية يمكن أن يتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة التى دلت على هذا الفرق ۞ (تنبيه واعلم أن رذيلة النقصان انما تأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده ٩٥ الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) التفسير لما بين فى الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين فى هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين أحدهما النفس الموصوفة بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد فى تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فاشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والممكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها فى العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا يتمكنون من تحصيلها ولقائل أن يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين أحدهما أن يكون عالما بعدم وجدانه له والثانى الجاهل بذلك أما الاول فانه يكون فى عذاب وعناء والثانى لا يكون فى العذاب فان أصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انا نعلم ان أكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لاجرم ماوقعوا فى الحزن والغم بسبب فواتها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت أبدانها اما أن يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا أولا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك فى هذه الصورة جاز فى سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا تكون مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه وأما القسم الثانى وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية أحوالها فى السعادة والشقاوة ﴿المسئلة السادسة﴾ فى أقسام السعداء أربعة فصول

يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل أو وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهى اما راسخة أو غير راسخة فهذه أقسام ثلاثة تشترك فى كونها رذائل وهى أسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذى ذكره الشيخ والذى يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو أيضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا فى هذا الفصل لكنه أيضا داخل بوجه تحت النقصان الذى حكم الشيخ عليه بانه مجبور والثلاثه الباقية أعنى النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهى التى تكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئة مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذب بها بعد الموت فى الكم والكيف بحسب الاختلافين ۞ (تنبيه واعلم أن رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) يريد أن يميز فى هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به أو لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها أصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس بأولى والتى لها شوق اليها فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة بكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بضاد له فصارت معرضة عنه

(تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) التفسير أراد بالعارفين المستكملين فى القوة النظرية وبالمتنزهين المجردين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكملت لذاتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل (تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ) التفسير البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هى حاصلة أيضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين فى الامور الالهية يجدون عند صفاء أذهانهم بما سرى الله واستغراقها فى معرفة الله من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها (تنبيه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى أحوال المفارقات غشيها غاشى شائق لا يعرف سببه وأصابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من أفضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم تقنع الابتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) التفسير هذا الفصل يغنى عن الشرح

أو لم تشتغل بشئ من العلوم لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء وأسوؤهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط وأما أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله فى اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله أى قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة انها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز أن يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ تصير من أهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها وأما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما أدركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها (تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول (تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ) هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى وانما يتحققه من هو ميسر له وألفاظه غنية عن الشرح (تنبيه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضى ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من أفضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستكمال ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة أقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) يريد بالنفوس السليمة التى هى على الفطرة النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها أى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة أى صلبت وغشيها أى غطاها ووجد مبرح أى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا أى شديدة وبرح به الامر أى جهده والمنافسة الرغبة فى الشئ على وجه المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه أى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته

(تنبيه وأما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين فاما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا أن يكون عدد الكائنات من

الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا أن يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع أخر لنا) التفسير لما تكلم فى أحوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة أراد أن يتكلم فى أحوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم أن كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى أنها تفنى لكن الدلالة المانعة من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس وأما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز أن تبقى بعد الموت معطلة بل لا بد وأن يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل فى الطبيعة ثم من الحكماء من زعم أن تلك النفوس

 تتعلق بضرب من الاجسام السماوية وتتخذها آلات لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان أخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجدة لها جوهر مفارق أزلى واذا كان كذلك وجب أن يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب أن يحدث هنالك

للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيأ غير ذلك وقف عند حصول غرضه ۞ (تنبيه وأما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين) لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم أن من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلام أكثر أهل الجنة البله ثم انها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى أنها تتعلق باجسام أخر ولا تخلو اما أن لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه أو تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ أما المذهب الاول فقد أشار اليه الشيخ فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وأظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية أمكن أن يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شأنها أن يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية أو حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز أن تكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس أنفسا لتلك الاجرام أو مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصورة التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك أن يفضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين ولى فى أكثر هذه المواضع نظر ۞ قوله (فاما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به أو يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع آخر لنا)

نفس أخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا

الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها الكلام لا يخلو اما أن يقال انها كلما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر أو تبقى

فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محالان أحدهما انه متى فسد بدن يجب أن يحدث بدن آخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب أن توجد أبدان على عدد النفوس والا لتعلق بالبدن الواحد أكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان في فساد العالم كالطوفان وغيرها نعلم ان عدد الهالكين أكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤها فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص ❁ المسئلة السابعة ❁ في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة فصلان ❁ (اشارة أجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه أشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج قد تصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه

وهذا هو المذهب الثاني وقد أورد على ابطاله حجتين احداهما أن يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان احداهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية أن يقال النفس المستنسخة اما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول أو تتصل به قبله بزمان أو بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة أو يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويه أو يكون عدد النفوس أكثر أو يكون أقل وعلى التقدير الاول يجب أن يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب أيضا أن يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن أن يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به أو مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما أن تتصل نفس واحدة بابدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال أو يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو أيضا محال أو يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس آخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير أولويه والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير أولويه وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وأيضا لا يخلو اما أن يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد أو لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة وعلى الثاني أن يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد أشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع أخر لنا ❁ (اشارة أجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه أشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه

قد نال شيأ ما وفاته شئ ما واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره) لما فرغ عن بيان أحوال النفوس فى المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتسارى أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك فذكر انها مترتبة فى خمس مراتب أولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول أجل مبتهج بشئ لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم أن كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمى عشقا وكلما كان الادراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه أحدهما بالآخر أشار الى الشوق أيضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم أثبت العشق الحقيقى للاول تعالى لحصول معناه هنالك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته أتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل فى عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن أن يغيب عنه شئ وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق أيضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز أن يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هنالك ۞ قوله (ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص أوليائه القدسيين شوق) هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة ۞ قوله (وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم أذى ما ولما كان الاذى من قبله كان أذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال أذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيأ بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحياة الاخرى) وهذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت فى الابدان وقد أثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان أذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول أثر المعشوق به اليه ووصول الاثر أثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ بأذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين أحدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى

قد نال شيأ ما وفاته شئ ما وأما العشق فشئ آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص أوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم أذى ما ولما كان الاذى من قبله كان أذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال أذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيأ بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحياة الاخرى

ويتلوهذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لامفاصل لرقابها المنكوسة) التفسير مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضى حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى أكمل الموجودات وادراكه لكمال نفسه أقوى الادراكات وجب أن يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل أن يقول أتدعون ان حب الشئ للشئ هو نفس ادراكه له أو تعترفون بكونه مغايراله لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه وان كان الثانى فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لايجب اشتراكها فى الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم أن يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا مافى هذه المسئلة ثم قالوا وكما أنه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لابدوأن يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه أتم كمالا كان ابتهاجه به أشد فلاجرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم فى العلم به تعالى وكذا القول فى النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهى مبتهجة بالبارى تعالى وبانفسهم أيضا لما فيها من الكمالات الحاضرة ١٠٠ المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة فى محبة الله على ماسيأتى تفصيل درجاتها فى المعرفة فى النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتى الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة فى محبة العلائق الجسمانية واعلم أنه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل وأما الشوق فلا يحصل الاعند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من يخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع ألم فيحصل هناك لذات وآلام متعاقبة . الامور ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها أتم والابتهاج بها أشد واذا عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية ﴿(تنبيه فاذا نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا مافارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى به عناية فهذه جملة وستجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلات) التفسير اعلم أن لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة تقتضى حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابى وللشيخ فيه رسالة مفردة من أرادها طالعها فلافائدة فى اطنابنا فيه

﴿النمط التاسع فى مقامات العارفين﴾

قال المصنف رضى الله تعالى عنه هذا الباب أجل مافى هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ماسبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلاثة أقسام فالاول فى كليات هذا الباب والثانى فى كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث فى شرح أحوالهم القسم الاول فى كليات هذا الباب خمس مسائل ﴿المسئلة الاولى﴾ فى بيان فضيلة العارفين على الاجمال فصل واحد

الوجود والحس لايميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقى ظاهر ﴿ قوله (ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لامفاصل لرقابها المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها فى المعاد على مامر وألفاظه ظاهرة ﴿ (تنبيه فاذا نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا أو طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا أو اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما للباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا وأحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع أنواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهى عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته وألفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات * النمط التاسع فى مقامات العارفين * لما أشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها أراد أن يشير فى هذا النمط الى أحوال أهل الكمال من النوع الانسانى وبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر

﴿ (تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من أهله ثم حل الرمز ان أطقت) التفسير الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالي لشرف مرتبة العارفين ولعلو درجتهم في الحياة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مخصوصون بها دون غيرهم في الحياة الدنيا فكأنهم عند كونهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى أن نفوسهم لقوتها وكمالها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن أبدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم أمور خفية فيهم فالمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وأمور ظاهرة عنهم وهي الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك أي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما يقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التي يتمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هي كالاحاجي فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشئ واحد الا أن اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلاجرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وإن كان ذلك صعبا وأيضا فليست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعلومة ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا يرى أن من وضع لفظي السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد أن يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا أن قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت ظلم وانه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم أجود ما قيل فيه أن المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذي قيل ان آدم لما تناول البر أخرج من الجنة فالمراد منه أن النفس الناطقة لما التفت إلى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله أعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق بشئ من الأغراض العملية ﴿المسئلة الثانية﴾ في بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد

الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده ﴿ (تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب أي خلعه والمراد من قوله فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم أمور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين وأمور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور يستنكرها من ينكرها أي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقربها ﴿ قوله (واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من أهله ثم حل الرمز ان أطقت) سرد الحديث أي أتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو أيضا من أسماء الرجال والابسال التحريم وأبسلت فلانا اذا أسلمته للهلكة أو رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن

تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال وأجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات وأقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيأ فشيأ أو يظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذى أمر الشيخ بحله ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان فى أمثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكران ابن الاعرابى أورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ من الاسر وأبسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وأنا لا أتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى أقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احداهما وهى التى وقعت أولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه أبوه عنها وأمره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى أهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى أبيه معتذرا ونبهه أبوه على انه لا يصل الى الملك الذى رشح له مع غشوة ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه وألقيا نفسيهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان أشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى أمره فدعاه الحكيم وقال اطعنى أوصل ابسالا اليك فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى أن صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته اياها فشغفها حبا وبقيت معه أبدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن أحد من اخراجها غير ارسطو فانه أخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء ليست كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى أن يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه أفاضها

من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما الذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى أبيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فى البحر تورطهما فى الهلاك أما البدن فلانحلال القوى والمزاج وأما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ وأما ابسال فغير مطابق لانه أراد به درجة العارف فى العرفان فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها وأما القصة الثانية وهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكأنها هي التي أشار الشيخ اليها فان أبا عبيد الجوزجاني أورد فى فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا أخوين شقيقين وكان ابسال أصغرهما سنا وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك فاشار عليه سلامان بذلك وأبى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة أم ودخل عليها وأكرمته وأظهرت عليه بعد حين فى خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج أخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي أساهمك فيه وقالت لابسال ان أختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد أن تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان فى فراش أختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال فى نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء فى الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان انى أريد أن أفتح لك البلاد فانى قادر على ذلك وأخذ جيشا وحارب أمما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه فى جيوشه وفرقت المرأة فى رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه فى المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا به دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفى ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد أخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وعلما وعملا واغتم من موته أخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ماسقوا أخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى العرفان ان كانت ترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من

الناس وعشقها الابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية وإباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى اهلكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الحسية وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هى الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذى قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده ابسالا اضطراب النفس عند اهمال تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر فى رسالته فى القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب ﴿تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض﴾ طالب الشئ يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهى عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبرى والتولى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هى المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هى هذه الثلاثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد فى الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض ﴿تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة

العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) التفسير للسعداء أحوال ثلاثة فأولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد وأوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك أن المراتب لا تزداد على هذه الثلاثة وأما فى العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق فى محبة الله ومعرفته

﴿المسئلة الثالثة﴾ فى غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد

﴿تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة لتجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا ينازعه فليخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة

مستقرة

مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض غير العارف منهما أما الزهد فمطلوب غير العارف منه أن يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو أن التفات القلب الى ماسوى الله يمنعه عن الاستغراق فى محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ماسوى الله دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان أحدهما أشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر اختار لامحالة ترجيح الشريف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل وبما سواه متضادان والاشتغال به أشرف وأبقى فكان بالرعاية أولى فقوله الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق معناه أن الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله وأما قوله وتكبر على كل شئ غير الحق معناه الاشارة الى درجة أعلى من الاولى وهى صيرورة العبد متكبرا على ماسوى الله مستحقرا له لا من حيث انه من مخلوقات الله فانه محض الشرك المهلك بل من حيث انه هو وأما العبادة فغرض غير العارف منها أخذ الاجرة فى الدار الآخرة وغرض العارف منها أن تصير القوى الجسمانية مرتاضة مناسبة للامر الذى هو مطلوب النفس وهو الاستغراق فى ذات الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها فحينئذ لاتكون عائقة لها عن أفعالها ولا مانعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها والحاصل أن الزاهد والعابد يشتركان فى أن مطلوبهما من الزهد العبادة تحصيل اللذات فى الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات فى الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى امتباعة والثانى يسمى اجارة ﴿المسئلة

مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ماسواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ماتحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب ﴿ (اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم) لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران

الرابعة ﴾ فى أنه لا بد من وجود النبى فصل واحد ﴿ (تنبيه لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود فكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الأجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد العارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم) التفسير لما شرح ماهية الزهد والعابد والعارف أولا ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول فى هذا الفصل اقامة

الدلالة على وجود العارف وهى الدلالة التى يحتج الفلاسفة بها على انه لا بد من وجود النبى لانه لما كان أجل البشر العارفين وكان النبى أجل العارفين وسيدهم لا جرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبى عليه السلام دالة على وجود العارف وأما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند اجتماع أشخاص كثيرة منه فى موضع واحد ولن يكمل أمر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن تكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لا بد وأن يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرائع من عند الله تعالى ثم لا بد وأن تكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس أما الاولى وهى أن الانسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعى لا طبيعى والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذلك وذلك يهيئ آلات الزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع وأما الثانية وهى ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل أحد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضى فواتها عن الآخر وذلك يقتضى وقوع العداوة فى قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لتأدى الامر الى اثارة الفتن العظيمة وأما الثالثة وهى أنه لا بد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة وأما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيا تلك الشرائع من عند الله فظاهر أيضا والا لم يكن قبول قوله أولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجود اله مثيب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة أمر الشارع فى ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب فى الثواب والترهيب عن العقاب وجب العلم أولا بالاله المثيب المعاقب وأما الخامسة وهى وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالاله ضروريا فى حصول مصلحة العالم فلا بد من شئ يذكرهم تلك المعبود وما ذلك الا العبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب فى الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلاة فى اليوم والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلى تذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير

من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب فى الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على

سبب لاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذى هو سبب بقاء حياة النوع الانسانى قواعد

فهذه فائدة هذه العبادات فى الدنيا وأما منافعها فى الآخرة فالثواب الجزيل وأما فائدة العارفين المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهى التى ذكرنا فى الفصل السالف ولما قرر الشيخ هذه المعانى قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما فى هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل فى الآخرة ومتى وقفت على هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ يتجلى لك من أفق الجناب الالهى ما تبهرك عجائبه وأما قوله ثم أقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفائدة فى هذه الشرائع عرفت انه لا بد لك من أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيما فيها ولقائل أن يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج أهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على الله تكوينه وايجاده كما يقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى أى لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقول به الفلاسفة أصلا وان عنيتم به أن وجود النبى لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب أن يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا باطل أيضا لانا نقول ليس كل ما كان أصلح لهذا العالم وجب حصوله فى هذا العالم فان أهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان أصلح من أن يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز أن يقال وجود النبى أصلح من عدمه مع انه لم يوجد أصلا وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يمكننا النظر فى صحته وفساده وأما قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا أيضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين فى النمط العاشر ان السبب فى تمكين الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات وسلم ان تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا ان الرسول يدعو الى الخيرات والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بصريح العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبى وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وأيضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله اياه وهذا مبنى على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم

قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقصد اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع أما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية أطوع والعوام للفعلية أطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب أن يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم ووجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب أن يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه وقد أضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدوه وأضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايتاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه أي تغلبك وتدهشك ثم أقم أي أقم الشرع واستقم أي في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم

هذا الكلام وكذا القول في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في عقاب العاصي ان النفوس التي اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت أبدانها اشتاقت اليها مع انه لا يصل اليها فتقع في العذاب فالو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا وأغار على أموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب أن لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب في وقوع أمثال هذه الكلمات في السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين في اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى عليه ان شيأ منها لا يستقيم على أصولهم

المسئلة الخامسة في ان العارف يريد الله تعالى لا لشيء غيره

﴿ (اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيأ على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لماذكر ما في العبادات من المنافع شرع ههنا في بيان أن العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم أولا انه يريد الله لا لغرض سواه ومن الناس من أحال القول بذلك فزعم أن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فمعناه أن العارف يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم أو ثوابه أو الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وأيضا فالشيخ برهن في أول النمط السادس أن كل مراد فلا بد أن يكون حصوله أولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك الاولوية وهي على هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من أراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هنا ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال وأما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح أن يريد الله تعالى لا لشئ سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كمال اليه المعلوم أتم كان حبه أشد وكلما كان الحب أشد كان الاستغراق به أشد والانقطاع عما سواه أتم وربما انتهى الامر في ذلك الى أن يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى

بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو أيضا باطل لان الاصلح ليس بواجب أن يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك أصلح وأيضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم أمر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجئ في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء وأيضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وأنتم لا تقولون به وأيضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم أن نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على أصولهم أما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات أنية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها وأما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر وأما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم وأما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة أن مشاهدة المعجزات التي وهي آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق أقوالهم وأما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن أن يعيش الانسان الا به انما هي أمور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع مناطا بتغلب أو ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية ﴿ (اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيأ على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادئ غرض غيره أعني الثواب والعقاب أشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس

الله تعالى استحال أن يكون محبا الشئ سوى الله تعالى وأما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل فى هذه الحالة مع أن هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا أن حب الله تعالى قد ينفك عن كل ما عداه وأما الذى احتج به المنكرون من أن الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالحصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب، لاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشئ سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا تلخيص الكلام فى قوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره وأما قوله ولا يؤثر سببا على عرفانه فاعلم أنه يحتمل وجهين فانا ان قلنا الحق الاول ليستحيل أن يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تأييلا لما قبله أى معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين ويصير كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى لله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثرون شيأ على تلك المعرفة وأما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق العبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم فى ارادة العارفين تكلم فى تعبدهم واعلم انهم فى ذلك على ثلاث طبقات فالطبقة الاولى فى الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشئ آخر والطبقة الثانية وهى التى تلى الاولى فى الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهى كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهى آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتستكمل نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك لانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم وأما الاولان فمطلوب أحدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روى فى الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة أوحى الله تعالى اليه وقال بم أشرفك فقال عليه السلام أريد أن تشرفنى بان تنسبنى الى نفسك فنزل سبحان الذى أسرى بعبده ليلا وأما قوله لا لرغبة أو رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب فالمراد منه أن الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب أو الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا داخلا فى الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة أو رهبة لا بد من تقييده بالرغبة فى الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه غرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل

اليه احدهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثانى بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق أيضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيأ على عرفانه أى لا يؤثر شيأ غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجئ وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيأ غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما أما العارف فلا يؤثر شيأ عليه الا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف أيضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات وقد يقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم وهى طبقات ثلاث مرتبة أشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه أقول فى هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ أشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة أو رهبة أى لا لرغبة فى الثواب أو رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا أى وان كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق

وفيهما مطلوب عابد الحق و يكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم أن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح أحد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ أيضا برهن فى أول النمط السادس أن كل من يريد شيأ فلا بد وأن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه و يكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته وأجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشئ غيره أيضا وأقول فى بيان أن الارادة المتعلقة بما فى حيله المريد يقتضى امكان المراد وا كمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا أو لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات ۞ (اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى و يطيعه ليخوله فى الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى أولاه وأخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرفت اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) المخدج الناقص يقال أخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن وأحنكه أى أحكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه أى عدل عنه وعاف الطعام أو الشراب أى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ أى أقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ أى ملكه اياه وبعثر عنه أى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ أى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عليه السلام من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا و يعبد الحق رغبة فى الثواب أو رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين المتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن أن يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيأ فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما أعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد أحرص الخلق بالطبع على اللذات الخسيسة فان التارك شيئا ليستأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات

طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى أولاه وأخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) التفسير المخدج الناقص ومنه حديث على رضى الله تعالى عنه فى ذى اليد مخدج اليد أى ناقص اليد

الازورار عن الشئ العدول عنه أعلق الرجل اظفاره فى الشئ أى انشبها فيه خوله الله الشئ الحسنة
أى اعطاه وملكه طمح بصره الى الشئ ارتفع وكل مرتفع طامح القبقب البطن الذبذب الذكر شجون الاودية طرقها وأما المعانى فظاهرة
غنية عن التفسير القسم الثانى فى الرياضة وفى كيفيتها أحد عشر فصلا

﴿اشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى أو الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد﴾ التفسير اعتلقه أى أحبه ثم تقول اذا حصل الاعتقاد فى ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان أو بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص كذلك يسمى مريدا والتحقيق فى هذا الباب ان طالبى هذه الطريقة على أربعة أقسام أحدها الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا فى طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال فى ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التى مالت بأصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير أن يتعلموا علما أو مارسوا بحثا ونظرا حتى انهم فى حال سماع جيئتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما فى سماع أو فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا أعنى أن يكون باصل فطرتها جبلت على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها الكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه أقسام أربعة لطالبى هذه الطريقة لا مزيد ١١١ عليها والرياضية اللائقة بكل واحد منها غير اللائقة بالاخرى ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية انا بينا فى سائر كتبنا انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية فى النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين طرفى الكمال والعدم أوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول أما القسمان الاولان أعنى التى حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتى حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر فلا جرم يخالف كل واحد منهما الآخر فى الكسب والمكتسب أما الكسب فلان صاحب العلم الاولى له فى الاكثر الحركة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل أن يكون له من يهديه وعن الضلالات يقيه ولا مرشد فوق العلم وأما صاحب الفطرة اذ لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع فى المتالف والمعاطب وأما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته أكثر كمية وأقل كيفية مما لصاحب الفطرة أما انها أكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما أنها أقل كيفية فلان القوة النفسانية تتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة أكثر كان توزع القوة الى أقسامها أكثر فكان كل واحد منها أضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة أقوى واذا وقفت على ذلك علمت أن الامر فى جانب الفطرة بالضد من ذلك وأما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهى النفس الشريفة الكاملة القدسية التى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة فى ان رياضاتها القلبية يجب أن تكون زائدة فى الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عائقا لكن لا بد من المحافظة على وظائف الفرائض لئلا تعود النفس

حسية ومنها التعبير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص لمرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسبما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار لى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم ﴿اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة لوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد﴾ اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدء حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى أحد عشر فصلا متوالية أولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر أن الارادة هى أول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها تصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدا الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى

الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة القلبية وأما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي أن تشتغل أولا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا تمرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت تلك اللذة انجذبت اليها وأقبلت بالكلية عليها ❁ (اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة أغراض الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) التفسير الامور المحتاج اليها التكون الرياضة نافعة منها أمور غير مكتسبة ومنها أمور مكتسبة والاول أمور أولها أن يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نجعت فيه الرياضة أصلا لان تأثير الرياضية ليس الا في ازالة العوائق ودفع الحجب والاستار وزوال العائق لا يكفي في حصول المطلوب بل لا بد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة سعادة أصلا لكنها تفيد السلامة لان العلائق بدنية متى قلت وضعفت لم تتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق محق سالك أما المحق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا حتى باعوا أديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وأنفاس محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع أولى أن يكون أعوج * وكيف استواء الظل والعود أعوج * وأما المحق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض أصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدي به أتم وأما السالك فلان الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين وأخرى بالسلوك والاول لا يصح أن يقتدى به لانه مثل من وجد كرا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لتعلم كيفية الاكتساب وأما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعاطبها أمكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث أن لا يتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة وأما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية أما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وأما على سبيل التفصيل فهو أن المريد لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات أما

اقول

زكان اعانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد لاستبصار أو العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم أن الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادي مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوة المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس الثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما تحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه ❁ (اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة)

الفضول فنحو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا أو جاها أو صيتا أو استعلاء على الغير أو استكثارا من العلوم الالهى لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وأيضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة والانفطام عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة فى الغائبة غير المألوفة لا شك أنه شديد جدا وأما الضروريات فهى المحسوسات وأولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة يذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه أيضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وأمر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر وأما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لا بد من اصلاح أمر الغذاء وذلك بأن يكون قليل الكمية كثير الكيفية أما قليل الكمية فلئلا عنعها باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية وأما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب أن يكون امداده للاعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه ما دامت هذه الاعضاء باقية على كمالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم أن الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وتنبسط النفس لما أن النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب أن يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متداركا لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغى أن تكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس تشتغل بتأملها فيزيدها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش ولمثل هذه العلة كلما كان اللون أقرب الى البساطة والصفاء كان أولى وهو البياض اليقق ولذلك كان أحب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ١١٣ أن الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه يشوق صاحبه الى معرفة الله مع الأمان من توارث الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لا مع الامان من الشهوة أما الاول

فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر بدقائق حكمة الله تعالى فى تركيبها خاض فى بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو فى هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة وأما الثانى فكالنظر الى المراكب والدواب والدور والقصور والولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الامان عن غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة فى تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وأيضا فالاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث فى قلال الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكر فى أمر المعاد والنظر الى القسم الثانى يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء وأما المسموعات فهى اما الالحان المناسبة أو غيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شئ فانه عند السماع يصير أكثر ميلا اليه وأكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لا سيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا منبئا بالاحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين ما لا يظهر مثله فى غير وقت السماع وأما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه أما التقليل من الكلام فهو شاق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها ما يكون مسافة لا يمكن مزاولتها الا بتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفات لمعانى الضمائر دون غيره واذا كان كذلك فتكون الدواعى باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط

قول مستن لايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة

فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روي ان الصديق رضي الله عنه يمصمص لسانه و يقول هذا الذي أوردني الموارد وأما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبته على حب الجاه كيلا ينحط مرتبته في شئ عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان مالغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين أو في الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو أن يتشبه بالزهاد في التجرد والانقطاع عن الدنيا و يتشبه بالملوك والاغنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على أهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من أكثر هذه الآفات وأمكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والآخرة وأما المشمومات فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد في أن يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا لما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء أقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وأيضا فلو استعار بشئ من الطيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسة امدادا بينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب وأما الملموسات فمن جملتها أمر المنكوح ثم ان المريد ان أمكنه أن يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزوج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير أن لا يحصل شئ من الآفات التي هي أقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذائها أصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات ويجب أن لا تزاد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وأن تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم وأما الاحوال النفسانية فهي التي ذكرها الشيخ ههنا ١١٤ وحصرها في ثلاثة أمور الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار ويعين عليه الزهد الحقيقي اما انه لابد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرتان واما انه لابد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينتفع به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى أعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم أجل لا بد وأن يقنع من المريد في مبدأ الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهري فلو منعناه عن الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لابد من الزهد الظاهري أولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على أن الرياء قنطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولابد من البحث أولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روي عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني آدم الا ويولد معه قرين من الشيطان فقيل له وأنت يارسول الله كذلك فقال وأنا كذلك الا ان الله أعانني عليه فأسلم الشيطان ومنهم من أنكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فأسلم معناه ان الله تعالى أعانني عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فمنهم من أحالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات وأما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة أن تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل أن لا تكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية وأما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها والا صارا معينين للعقل متصرفين في الامور المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملهما في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنة

وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملائمها فتتحرك لتحركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه التعقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر عنها افعال مختلفة بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب

استيلاء

والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة فى الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك أعانا العقل على عمله وأعانهما العقل أيضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما يعين الآخر حتى يصلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو أن ينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى وأما أسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ أمورا ثلاثة أولها العبادة المشفوعة بالفكرة وأما العبادة فلان النفس فى أول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلابد من سبب مذكر وما ذلك الا العبادات كما تقدم تقريره وأما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل وأما القيود الاربعة الباقية فهى كالامور الخارجة المتممة ولابد من شرحها أما كون القائل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع فى القلب لان المؤثر ليس هو القول اللسانى بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان أولى وأما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهى فى الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما فى ضميره ولابد مع ذلك من قيد آخر ليتنفع به فى مطاوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام وقد بينا فى كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وأيضا فالنفس لكونها من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هى لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت فى عظمته ولاح له شئ من مبادى جلاله وكبريائه فانها هنالك تتلاشى وتضمحل كما قال الله تعالى ألا بذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول لو أعبر الانسان عن كمال

الله تعالى وعظمته فى صفة من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذى حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذى لم يصل اليه ولم يحط به يبقى مشتاقا اليه فتحصل هنالك لذات نفسانية بسبب الوصول وآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها أتم ولاختلاطها يحس بها كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم فتحصل هنالك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون فى أعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع فى قوله ابلعى واقلعى والمطابقة فى قوله ويا سماء ويا أرض لكان ذلك سببا قليلا والحس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التى يجدها منها أكثر كثيرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل ما لم يسم فاعله مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه فى العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلى لها حتى لو قلت قال الله يا أرض ابلعى ماءك لذهب أكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا أرض ويا سماء مشعر بنفاذ أمره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ أمره فيها كان بالعظمة أجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض بأسقة للماء لم يبق شئ من تلك الروعة فأما قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان فى غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق الفاضلة لكنها لكونها متناولة لاحوال النفس لا للامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما فى الآية الاولى فظهر بما ذكرناه كيف ينبغى أن يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة وأما كون النغمة رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم أى رقيق وانما يجب أن يكون ذلك لئلا يقرع الدماغ بقوته ولئلا تشتغل النفس عن غيره لان النفس يشتد اشتغالها بالمدركات القوية وتذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم

استيلاء احداها على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسمات بالعبادة الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على

لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يسكن الغضب بنقر أوتار الملاهي على الطريقة التي تسمى بردة توسليك وبردة نشابور وأما الخوف والغم فيعالج بما يثير الغضب وبنقر الاوتار في الطريقة التي تسمى بردة حسيني وأقول لاشك فيه ان الانسان تختلف أصواته عند اختلاف أحواله من الرضا والغضب والفرح ولاشك أيضا في ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى وأردنا ازدياده فيه أسمعناه الالحان المشجية وان أردنا نقله الى

الرجاء أسمعناه الالحان المطربة وان أردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية أسمعناه الالحان المناسبة لذلك وأما كون الفاعل على سمت رشيد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون القائل ذكيا ان الذكاء اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من أسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك القبلة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئي التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكر فكأنه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف السر فنقول انه يعين عليه أمران أحدهما الفكر اللطيف أما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا يكذب مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق وأما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كما في حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثاني العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شأنه يكون مترصدا لاحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن أبدا الى استقراء أفعاله وتصفح أقواله فيحصل له بذلك ملكة تلطيف السر ولذلك يحكى انه رؤي مجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته وهذا آخر غرضنا من شرح

التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدئ من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيئه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيأ واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد والعارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تميل عليها الاعجاب بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي أن يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور أربعة أحدها يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله

يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك النغمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكيفية والكمية وفى اوقات لا تكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم أن العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازين لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا ۞ (اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض) اقول عن الشئ اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اى لمع لمعا نا خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبى صلى الله عليه وعلى آله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته ۞ (اشارة ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيأ عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ) اوغل اى سار سيرا بعيدا وامعن فيه وتوغل فى الارض اى سار فيها فابعد منه ويوجد فى بعض النسخ بالوجهين اعنى ليوغل وليتوغل ولمحه اى ابصره

هذا الفصل ۞ (اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعن فى الارتياض) التفسير عن كذا أى عرض التخالس التسالب والاسم الخلسة بالضم ويقال الفرصة خلسة ومض البرق أى لمع لمعانا خفيفا ولم يعترض فى نواحى الغيم والمعنى ان أول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة كانها البرق فى سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل وقت فانه محفوف بوجد اليه وهو فى الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل حنين وأنين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع فى مبدا الامر تكون قليلة فاذا أمعن فى الارتياض كثرت ۞ (اشارة ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض. فكلما لمح شيأ عاج منه الى جناب القدس فتذكر من امره أمر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ) التفسير الايغال السير السريع والامعان عجيب البعير اذا عطف رأسه بالزمام والتعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا امعن فى الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع فى غير وقت الارتياض ويصير بحيث كلما لمح شيأ انعطف منه الى جناب القدس كما يحكى أن واحدا من السالكين سمع رجلا يبيع الفتاء ويقول الخيار عشرة بحبة فشهق شهقة فقيل اذا كان الخيار عشرة بحبة فكيف حال الاشرار

(اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه ويزول عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه) التفسير استفزه الخرف أى استخفه وقعد مستوفزا أى غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنح له شئ من تلك الاتصالات اضطرب وأما الآن فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها أمر عظيم اضطربت وتقلقلت بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقراء يصحح هذه القضية (اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا وتبلغ له معارفه مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسران أسفا) التفسير الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار أسف على مافاته وتأسف أى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه فى حصولها لا بحسب مشيئته ثم انها تنقلب مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على مافاته من تلك السعادة العظيمة (اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه مابه فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاهر مقيما) التفسير ظعن أى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لاتكون أحواله البدنية عند العروج كهى عند الرجوع وأما الآن فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيما يرجع الى الحضور عند الخلق (اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة أحيانا ثم يتدرج الى أن يكون له متى شاء) التفسير يقال سنى العقدة فتسنت أى حلها فانحلت والمعنى ظاهر (اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيأ لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) التفسير قال المحققون من أصحاب الطريقة مارأيت شيأ الا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا مارأينا شيأ الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا مارأينا شيأ الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى مارأوا شيأ سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كال الدرجة الأولى من هذه الدرجات

بنظر خفيف وعاج عنه أى رجع وانثنى عنه وعاج به أى قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى كان معدا لحصوله من قبل (اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكنية الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخرف ومايشبهه أى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيماذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتأهب لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراتى بالكمال فلذلك يؤثر كتمان مايرد عليه ويستعمل التلبيس فيه (اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حسران اسفا) وفى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا أى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة أى مع الحق الاول اسفا أى متلهفا والمعنى ظاهر (اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه مابه فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) اقول تغلغل الماء فى الشجر أى تخللها وظعن أى سار والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره (اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) فى بعض النسخ انما يتسنى له أى ينفتح ويتسهل عليه يقال سناه أى فتحه وسهله (اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيأ لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون) يقال عرج عروجا أى ارتقى وعرج عليه تعريجا أى أقام وعرج اليه وانعرج أى مال وانعطف فالتعريج ههنا أما بالغنه فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله أى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر

(اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره أي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما باله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين (اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق وتتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا النفس من حيث هى منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها منها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدا والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى (تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هى الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذى هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر أيضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعنى ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر أيضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز أى اعتداد النفس بما طيعها عجز فاذن العبادة أيضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب

(اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) التفسير در يدر درورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية لجانب القدس فتنتقش فيه النقوش المطهرة ابداوله بسبب تلك النقوش لذات عقلية أبدا ولكنه يكون فى هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة (اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى زينتها وهناك يحق الوصول) التفسير هذا المقام آخر مقامات السلوك الى الله وأول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول

﴿القسم الثالث﴾ فى أحكام العارفين

(تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكنه على الحق خلاص) التفسير اشتغال الزاهد بتنحية هذه مادون الحق عن متن الايثار اشتغاله بغير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعتدامه وافنائه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى وأيضا فاعتداد العابد بكون النفس الامارة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته وأما اذا سار عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه

لان الفرح بكون النفس مترتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المعشوق الاول بالذات أحوال نفسه وأما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ماعداه على ماهو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق ﴿ (تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع ماهو جميع صفات الحق للذات المريد بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) لقد وفق المصنف فى هذا الفصل حتى جمع فى هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لابد وأن يتكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون فى كلفة وتكلف من ذلك الى أن يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الاان منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم الا ان ليس الا محو ماسوى الله عن القلب ثم اذا شموا رائحة الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الداثرة بقوالبهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لايزال يشتد انسهم بالرفيق الاعلى والكأس الاوفى

الى أن يصير الالتذاذ عما سوى الله تعالى مستحقرا عندهم فى جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات التى كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهى فى لسان الحكمة درجات الرياضات السلبية وفى لسان محققى الصوفية درجات التخلق بنعوت وأما درجات الرياضات الايجابية المسماة عند المحققين بالترقى فى مدارج الكمال فهى التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك أن يصير الانسان رؤفا عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد

اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لايجاوز عن الفرق والجمع وأما الفرق ففيما سوى الله وأما الجمع ففى الله الاأن النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ونعوت الكمال كانت فى الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات ويكتسبها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور لقى حسين بن الخواص فى البادية وسأله عن أمره فقال أروض فى مقام التوكل فقال الحسين اذا أفنيت عمرك فى التوكل فمتى تصل الى الله فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لايبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله بل الى استغراقه فى الله فيكون هنالك الكمال التام ولنرجع الى التفسير وأما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التى لخصناها وأما قوله ممعن فى جميع الصفات هى صفات للحق فاعلم أن قوله ممعن خبر عن العرفان كأنه قال العرفان مبتدئ من كذا ممعن فى كذا وأما جميع صفات الحق فقد فسرناه وأما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه

بأن آخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ماقبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ايتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف فى هذه الدرجة من السلوك أيضا يكون متأديا الى مايحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهنا ظهر أيضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم ﴿ (اشارة العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل وأقول فى تقريره انه مشهور بين أهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبى والثانى ايجابى وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات أما درجات التزكية فهى التى مر ذكرها وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى أربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لاترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشئ لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع مايشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية وأما التحلية وهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لايعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى يمتنع ان يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد

(تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست أقل من درجات ماقبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف منها المقال غير الخيال فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج الى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) التفسير لما أدعى فيما تقدم أن التبجح بزينة الذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تيه أعاد هذا الكلام ههنا في معرض آخر وهو أن من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك المعرفة فعند قال بالثاني أن له مطلوبات بالذات سوى الله تعالى وأما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى انه لو أمكنه وجدان المعروف لابواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق وأما قوله وهنالك درجات ليست أقل من درجات ماقبلها فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور عما سوى الله واذا كان ماسوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناه ولا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض والشيخ انما يتكلم فيما تقدم في منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر في الله ليست

 أقل مما تقدم وأما قوله لايفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لاتوضع الا للمعاني المتصورة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند أهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وأيضا فلو أمكنهم ذلك لكان الانسان لايخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم أن الجمهور لايتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من أحب أن يدركها فليجتهد الى أن يصير من الواصلين الى العين لا من السامعين للاثر ۞ (تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير

فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات ومايجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لاوجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو واحد ولا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهنالك لايبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف ۞ (اشارة من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست أقل من درجات ماقبله آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لامحالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيأ غيره وهذه حال المتبجح بزينة ذاته وان كان بالحق أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لامحالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض بلجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ماقبله أعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا أشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما أما التي لايصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لاتدرك بالاوهام والموهومات لاتدرك بالخيالات والمتخيلات لاتدرك بالحواس كذلك مامن شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ماذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد يتراءى في خيالاتهم أمور تحاكي مايشاهدونه محاكاة بعيدة جدا ۞ (تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير

من تواضعه مثل ما يبجل الكبير و ينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) التفسير رجل هش بش أى رخو لين يقال الجمع هم سواسية مثل ثمانية أى اشباه والمعنى أن العارف يكون هشا مع كل أحد أما كونه هشا فلانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم بدوام العلم به فلا جرم العارف هش أبدا سواء كانت الاحوال العاجلة الموجبة للفرح أو الترح وأما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ماسوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله والكل سواسية فى ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل يحكى أن شخصين من هذه الطائفة بنيار باطين المسافرين وجلسا هنالك للخدمة فسأل أحدهما الآخر عن غرضه فقال نصبت شبكة لعلى اصطاد كركيا فقال الآخر لكنى لا أصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد فى مقام التصرف والصعود من الخلق الى الخالق والآخر كان فى مقام الرضا والنزول من الخالق الى ۞ (تنبيه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى أوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو أهش خلق الله تعالى ببهجته) التفسير الهمس الصوت الخفى حفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر تاح سره أظهره والمعنى ان العارف لا يحتمل انبساط الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله أما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تعالى لان احساسه بغيره وان قل يشوشه ويصده عن الغرض فبمقدار شدة رغبته فى الغرض تكون نفرته عن كل ما يصده ويقطع فاما الثانى فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هنالك مرتبتان المرتبة الاولى أن تكون النفس فى غاية القوة فتكون وافية بالجوانب واسعة لها ولا يكون التفاتها الى الجانب السفلى مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوى بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادى العالية تقوى وتنشط ويحصل لها من القوة مالم يكن حاصلا قبل ذلك كما أن البدن يصير عند النشاط الشديد أقوى وأقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال فتتسع للجانبين والمرتبة الثانية أن لا تتسع للجانبين

من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) أقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان أخلاقهم وأحوالهم يقال رجل هش بش أى طاق الوجه طيب وبسام أى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أى أشباه وهى قريبة الاشتقاق من لفظة سواء ووزنه فعافلة أو ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان أعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن على فوات شئ واليه أشار عز من قائل ورضوان من الله أكبر ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان ۞ (تنبيه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى أوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو أهش خلق الله ببهجته) الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دويه فى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه أيضا شغله وأزعجه فانزعج أى أقلعه من مكانه فانقلع وتاح له أى قدر وفى رواية باح أى ظهر يقال باح بسره أى أظهره والمعنى ان للعارف أحوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ أضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى أوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق أو قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول أو من جهة حركة سره كأن يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيأ مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من أحد أمرين أحدهما أن تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها أو لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى أن تكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا تعمل بالامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ أهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع

لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لا خير لها من الشواغل الخارجية الحاضرة وأما حال الرجوع فالقول فيه كالقول فى الاتصال ﴿ (تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر لسر الله فى القدر وأما اذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف مغير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله) التفسير فى الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه أى لا يهمه تجسست من الشئ أى تخبرت خبره حسب الاخبار وتحسستها أى تفحصت عنها استهواه الشيطان أى استهامه جسم الشئ أى عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همة فى البحث عن أحوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله فى القدر ولكن تعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا أمر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف لغير أهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد لقوله رب هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى ﴿ (تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق) التفسير هذا الفصل مشتمل على صفات أربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والآخران سلبيان أما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثانى كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شئ ما خلا الله باطل أما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا لان من لا ينفعل أقوى وأشرف من أن ينفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا والاستغراق التام فى الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه ﴿ (تنبيه العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما أصغى الى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة منها العناية الاولى وأقرب الى أن يكون قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وفى عارف بحسب وقتين) قال صاحب الصحاح رجل قشف اقا

انبساط وبشاشة ﴿ (تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر وأما اذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله) لا يعنيه أى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشئ أى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره أى استهامه وعيره أى نسبه الى العار وجسم أى عظم وغار الرجل على أهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة أحد ولا يتحسس الا فارغ أو خائف أو غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير أمر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير أهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف بغير أهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن ﴿ (تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق) أقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله أو بكف ضر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة أو بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى اما أن يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله ﴿ (تنبيه العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما أصغى الى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين) أقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس أو الفقر فتغير وأصابه قشف والمتقشف الذى

لوحته الشمس أو القمر وقفير أترفته النعمة أى أطغته رجل نقل أى غير متطيب عقيلة كل شئ أكرمه ازتاداهتز من النعمة الحظوة والحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى أن العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والردى من أحوال الدنيا وذلك عندما يكون الخاطر بباله استحقار ماسوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شئ الى أحسنه وذلك لامرين أحدهما أن الاحسن عناية الله به أتم وكلما كان عناية الله به أتم كان عناية الانسان به بحيث أن يكون أتم لا من حيث انه هو بل من حيث انه تتخلق فى ذلك باخلاق الله وثانيهما أن العارف اذا استأنس بالكمال الحقيقى العقلى ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان أكمل كان الى تلك العقليات أقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم أن هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف فى عارف واحد بحسب وقتين ۞ (تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال مايعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف ۞ (اشارة جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو أن يطلع اليه الاواحد بعد واحد ولذلك فان مايشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له) التفسير قال رضى الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستأهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث التى يشتمل عليها هذا الفن ضحكة المغفل وان كانت عبرة المحصل فمن وجد فى قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه لا لنقصان هذا الامر ونعم ماقال ارسطاطاليس حيث قال من أراد الشروع فى هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى هذا آخر الكلام فى هذا النمط ويتلوه النمط العاشر فى أسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى النمط العاشر فى أسرار الآيات الغرض من هذا النمط ذكر أسباب الخوارق فى أمور أربعة (ا) فى سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) فى سبب التمكن من الافعال الشاقة (ج) فى سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب (د) فى سبب التمكن من التصرف فى العناصر ﴿المسئلة الاولى﴾ فى سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة ۞ (اشارة اذا بلغك ان عارفا أمسك نفسه عن القوت المرزق مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق فاعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) التفسير قال رضى الله عنه القوت المرزق أى المنقوص قال صاحب الصحاح مارزأته ماله أى مانقصته وارتزأ الشئ انتقص وأما قوله فاسجح قال

يتبلغ بالقوت وبالمرقع وأترفته النعمة أى أطغته وهو نقل من النقل أى غير متطيب واصغى اليه أى مال وعقيلة كل شئ أكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردىء المتاع وارتاد أى طلب مع اختلاف فى مجىء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر أى قربا ومنزلة وعكف عليه أى أقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى وأقرب الى أن يكون من قبيل ماعكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء أحدهما فضل العناية به والثانى مناسبة للامر القدسى ۞ (تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال مايعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) أقول اجترح أى كسب والمراد ان العارف ربما دهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل مافى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك أو بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين ۞ (اشارة جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان مايشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له) أقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه أى تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس أعداء ماجهلوا والى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط العاشر فى أسرار الآيات يريد أن يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال ۞ (اشارة اذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) اقول يقال مارزأت ماله أى مانقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه الرزيئة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة وقلة رغبته فى الشهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت

صاحب الصحاح يقال اذا سألت فاسجح أي سهل ألفاظك وأرفق والمعنى أن العارف لابد وأن يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه أمسك أيضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك أسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات ۞ (تنبيه يذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) التفسير قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هنالك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلاجرم لا تتفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية تشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحلل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية أولى بالحفظ والحرارة الغريبة أولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة الغريزية أولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف العذر المذكور (تنبيه أليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية) التفسير لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه ثبت هنالك انه ربما وقعت هيئة أولا في النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في أن يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية سببا لان تنزل منها الى القوى الطبيعية هيآت مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما أوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال أفعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون ههنا كذلك بل هذا أولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد أن تتقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلي عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني ۞ (تنبيه اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها أو لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها وقفت الافعال الطبيعية

فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح أي سهل ألفاظك وارفق ۞ (تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة) أقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين لازالة الاستبعاد وأشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى به أعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف أسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه ۞ (تنبيه أليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت متواتية) أقول نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله أليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه أولا ۞ (اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها أو لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية

المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك فى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا للمذهب الطبيعة) التفسير قال رضى الله عنه لما ذكر السبب الاجمالى شرع الآن فى ذكر السبب التفصيلى وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة أو لم تحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تتفرغ لافعالها فلاجرم وقفت هذه الاحوال الطبيعية فى حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا أولى من ثلاثة أوجه أحدها انه حصل فى المرض الحار حرارة غريبة محللة وهى غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحيوانية هنالك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة

وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل فى المرض الحار اتحاد حركات كثيرة بدنية وهى محللة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هنالك اغراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحياة والقوة والسحنة محفوظة هنالك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان تبقى فى العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان أولى هذا تقرير ما فى الكتاب ولقائل أن يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة فى النضج والتحليل اما ان تكون بالاختيار أو لا بالاختيار جواز والاول باطل بالاضطرار والالكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثانى يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة فى تحليل الرطوبات لذاتها فمتى حصلت ذاتها استحال أن لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن أن يجاب عنه فيقال قد ثبت فى الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط أن لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون لليلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد أن يكون استغراق نفوس أولياء الله فى محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض من هذه المطالب أن يقطع بصحة هذه الاسباب بل أن يبطل قطع المنكر بامتناعها وفيما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة ﴿المسئلة الثانية﴾ فى سبب التمكن من الافعال الشاقة

المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك فى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضاد المذهب الطبيعة) أقول السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها أفاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون أحدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له أما المرضى فمخالف لهما بالسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك أولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء أحدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشد والثانى راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الامع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها أشد والعرفان يختص بامر يقتضى أيضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك أولى من المرض وقد ظهر عند ذلك

(اشارة اذا بلغت ان عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضى الله عنه هذا الفصل غنى عن الشرح (تنبيه قد يكون الانسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند الخوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى تعرض له سلاطة أو غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند طرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) التفسير قال رضى الله عنه المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العز خلاف الذل ولنرجع الى المقصود ١٢٧ فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما تصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما عجز عن عشر ما قدر عليه أولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له ما تصير عنده القوى أقوى مما كانت حتى يستقل فى تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف أحوال نفسانية فلا عجب لو صار الامر فى حق العارف كذلك فاذا عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح أورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة أفادت القوة حمية ثم يكون ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة وحاصل الكلام أنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة فى أن يكون للعارف حالة نفسانية تكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما يقولونه فى اثبات القوة القدسية وهو انا رأينا أحوال الناس مختلفة فى الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا فى جانب النقصان منتهيا الى من لا يفهم الشئ الا قليلا قليلا فلا يستبعد لو وصل فى طرف الكمال الى من يفهم أكثر الاشياء فى أسرع وقت فكذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت فى طرف الزيادة الى حد خارق للعادة

(المسئلة الثالثة) فى سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب (إشارة واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة) قال رضى الله عنه هذا الفصل غنى عن التفسير

جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة (اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة) أقول هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل وسيجئ بيانها فى فصل بعده (تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى يعرض له سلاطة أو غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك أعظم واجسم مما يكون عند غضب أو طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة) أقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اى أعطت يقال أوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة أو لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق أو حمية الهية أشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على رضى الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية (تنبيه واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) أقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل

(اشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان وأما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) التفسير الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات فى النوم ممكنة فوجب أن يكون فى اليقظة أيضا ممكنة أما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع أما التجربة فهو أن يتفق للانسان أن يرى شيأ فى المنام ثم وقع أما صريح ذلك الرؤيا أو تعبيره وذلك يدل على ما قلناه وأما التسامع فهو أن من لم يتبين له ذلك فلا شك أنه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين فى الوقت والماضين أما بيان المقدمة الثانية فهو أنه لما صح ذلك فى حال المنام لم يمكن القطع على استحالته حال اليقظة بل لو قدرنا أن الناس لم يجربوا وقوع ذلك فى النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم أشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لو احدان جمعا من الاذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا ثم ان واحدا منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه بان ما عجز عنه القوى الكامل فالناقص الضعيف أولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم مما زال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا أن حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبأن يكون ممكنا حال اليقظة أولى واعلم أنا لا نستدل بصحة احدى الحالتين على القطع بصحته فى الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأى لا طلاع الخلق والاخرى (تنبيه قد علمت مما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى ثم قد تنبهت أن الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا وانما ينال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ويجتمع لك مما نبهنا عليه أن الجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية فى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا) التفسير قال الشارح رضى الله عنه وأرضاه لما ذكر السبب الاجمالى شرع الآن فى ذكر سببه على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك مبنى على مقدمتين احداهما أن العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات أما العقول فعلمها على وجه كلى وأما النفوس فعلى وجه جزئى وثانيهما أن النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم

سيبينها فى ستة عشر فصلا بعده (اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولا ارتفاعه امكان أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) أقول يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة أيضا ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين أحدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكره بالمتذكرة وفى كونه مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة الى زوال الموانع المزاجية وأما القياس فعلى ما يجىء بيانه (تنبيه قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا وانما تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقشان معا) أقول القياس الدال على امكان

بالحركات من تلك العقول والنفوس وأما المقدمة الاولى فهى التى يشتمل عليها هذا الفصل واعلم أنا قد دللنا على أن العقول المجردة عالمة
بجميع الجزئيات على وجه كلى لان جميع الجزئيات منتهية اليها فى سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا أيضا على أن للفلك
نفسا هى قوة جسمانية وهى مدركة للجزئيات ودللنا على أن حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا على أن العلة
القريبة لتلك الحركات هى النفس وعرفت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع
ما يحصل فى هذا العالم من الجزئيات وهذان الاصلان قد مر تقريرهما لكنا أعدناهما للتذكير ثم ههنا أمر آخر وهو أن للفلك مع العقل
المفارق والنفس الجسمانية شئ ثالث وهو النفس الناطقة يعنى أنه ليس بجسم ولا بجسمانى فى ذاته ولكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك
العلاقة يستفيد كمالات متجددة كما أن النفس الناطقة التى لنا وان لم تكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق بالبدن ولاجل ذلك التعلق تقدر
على اكتساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى فى النمط الثالث والسادس وعلى هذا التقرير أيضا فجميع الجزئيات التى تحدث
فى هذا العالم معلول للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية ولنرجع الى التفسير أما قوله قد علمت فيما سلف أن الجزئيات
المنقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى فاعلم أن المراد من النفس ههنا العلم فقوله الجزئيات المنقوشة فى العالم

اطلاع الانسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد
ثبتت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى
نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام
السماوية الى قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها من
كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن
العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شئ
والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح
ضرب من النظر الى قوله لظاهر رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات
نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا فى شئ واحد وهذا الكلام
قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالاما متعلقا به
وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى
المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لظاهر رأيين عندها احدهما كلى
والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ولفظة مستور تورد فى بعض النسخ بالرفع
على انه صفة لضرب من النظر وتورد فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى هى ضمير المفعول فى قوله

العقلى نقشا كليا أى
الجزئيات معلومة للعقول
المفارقة علما كليا وأما
قوله وقد نبهت أن
الاجسام السماوية الى
قوله فى العالم العنصرى
فالمراد أن الافلاك لها
نفوس جسمانية ولها
ادراكات جزئية وارادات
جزئية صادرة عن تلك
الادراكات الجزئية
وانها عالمة بجميع اللوازم
الجزئية الصادرة عن
حركاتها الجزئية فى هذا
العالم العنصرى وأما
قوله ثم ان كان ما يلوح
ضرب من النظر الى قوله

 زيادة معنى فى ذلك فاعلم أن جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان ما يلوح
ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال أى اما كان ما يلوح ضرب
من النظر حال كونه مستورا ويمكن أن يكون مرفوعا صفة فقوله ضرب من النظر مستور الا على الراسخين وهو كذا وكذا كان حينئذ
كذا وكذا وأما قوله لظاهر رأى جزئى وآخر كلى فاعلم أن المراد منه بيان ما ادعاه من أن الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له
زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس أخرى مدركة للكليات وتكون هذه النفس الناطقة متغيرة منفعلة
من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين أحدهما الرأى الكلى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى
للنفس الفلكية الجسمانية وتكون تلك الحركات حينئذ جارية مجرى الافعال الانسانية فان التى يكون مبدؤها التعقل ثم التخيل أشرف
من التى يكون مبدؤها مجرد التخيل وأما قوله وجميع ذلك مما نبهنا عليه أن للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وهى العالم
النفسانى ونقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد أن الجزئيات التى فى عالمنا هذا معلومة للعقول على وجه كلى وللنفوس الجسمانية على
الوجه الجزئى الذى يحصل فيه الشعور بالوقت أى يعلم أنه الآن حاضر أو غير حاضر وأما قوله والنفسان معا فاعلم أنه لما بين أن هذه الجزئيات

معلومة للعقول والنفوس وكان ربما خطر ببال أحد ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حضورها وأما العقول فان علمها الجزئيات بهذه حاضرا أبدا فالشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعني أن علم هذه العقول بالجزئيات كما أنه حاصل أبدا وكذا علم النفوس حاصل أبدا لانهاء الى هذه الجزئيات وهي عالمة بذواتها أبدا فهي عالمة بهذه الجزئيات أبدا فالعلمان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه أن يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادي فاذا كانت المبادي عالمة بجميع هذه الجزئيات أمكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما سيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب ۞ (اشارة ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولأزيدنك استبصارا) التفسير لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن في تقرير المقدمة الثانية وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادي ثم بين هذه المقدمة في هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل

فأما البيان الاجمالي فهو أن النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادي لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك الاتصال حاصلا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا ۞ (تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمال العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض أيضا شيء آخر وهو أن النفس أيضا انما تنجذب الى جهة الحركة عنها القوية فتتخلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به) التفسير قال رضي الله عنه الآن شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام في ذلك يستدعي مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره في هذا الفصل وهي ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وأيضا فان اشتغال النفس بما هي مستندة به عنها من اعانة سائر القوى على أفعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوي صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التي لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وأيضا فالنفس اذا

ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رأي المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ أو النقشان معا وهو اظهر أي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأي الاول أو النقشان معا بحسب الرأي الثاني ۞ (اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولأزيدنك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول ۞ (تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمال العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض أيضا شيء آخر وهو ان النفس أيضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتخلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد واذا استماتت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به) اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها

أستخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة أى ضعفت ولذلك فأن الانسان حال مايكون مستغرقا فى تخيل أو فكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشئ من ذلك ۞ (تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك فى أمر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان أمكن) التفسير هذه مقدمة ثانية المطلوب وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم وبيانه يحصل فيها صور الامور التى يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم يبق فى الخارج وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة واعلم أن للصور المرتسمة فى الحس المشترك فى الاجسام فيها أربع درجات فى الاحساس بها احدها أن تصير مشاهدة فى ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان تبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات فى الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجى ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس فى الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول أمر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلاثة الاول وأما القسم الرابع فلابد فيه من دليل آخر ۞ (اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن أو سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى أيضا تنتقش

يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير أكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته أى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ امال العقل اليه أى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ أضل العقل آلته أى أضل فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض أيضا شئ آخر أى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيه اندركه شئ آخر وهو تخليها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أى ضعفت يقال خار الحر والرجل أى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت أى تحيرت فى أمرها والباقى ظاهر ۞ (تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن) هذه مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا مادام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة امامن داخل وامامن خارج والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الابها وأما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فمحتاج الى مايدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده ۞ (اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن أو سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى أيضا تنتقش

في معدن التخييل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة) التفسير قال رضي الله عنه لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لا جرم افتقر الى ذكر دلالة أخرى وتقريرها أن المرضى والممرورين يشاهدون صورا محسوسة مع أنه لا يراها غيرهم فتلك الصور اما أن تكون معدومة أو موجودة لا جائز أن تكون معدومة لان العدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاما أن تكون موجودة في الخارج أو لا في الخارج والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما أن تكون موجودة في النفس الناطقة أو في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان أعمى ولانه ربما شاهد شاهد ذلك بالليل ولان البصر لا يدرك

الا الموجود في الخارج فعلمنا أن في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي أدركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا أن الحس المشترك قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج البتة واذا ثبت أن هذه الصور ما وردت عليه من الخارج وجب أن يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صور مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة أو تركب القوة المتخيلة صورا ترتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم أنه كما يجوز أن ترتسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم تنتقل الى خزانة الخيال فكذلك والمرتسم لا بأس بان تنتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال أو الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين المرايا المتقابلة ولقائل أن يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر او المسموع أن لا تكون موجودة في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها محيص ۞ (تنبيه ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزه عن الخيال بزا و يغصبه منه غصبا وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه ويشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا شغل أحد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة) التفسير قال رضي الله عنه وأرضاه لما بين أن الصور المرتسمة في التخيل قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل أن يقول لو جاز أن يكون الامر كذلك لوجب أن تصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق

في معدن التخييل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة) اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخييل والتوهم أي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي أيضا تنتقش في معدن التخييل والتوهم من لوح الحس المشترك أي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه بتعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين ۞ (تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فالوح فيه الصور محسوسة مشاهدة) اقول ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم

بين وقت ووقت أو حال وحال فذكر فى هذا الفصل مايكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين أحدهما عائد الى القابل الذى هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور أخرى لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمتنع أن يرتسم فيها الصور المخزونة فى الخيال ولقائل أن يقول الصور اما أن تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها أو لا تقبلها فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة أن لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال والمتخيلة وان كان الثانى استحال أن يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة فى البطن المقدم من الدماغ مع صغره ولترجع الى المقصود فنقول وأما المانع الثانى وهو عائد الى الفاعل فان العقل أو الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت المفكرة مشغولة بخدمة أحدهما لم تتفرغ لافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها ومتى لم توجد تلك الصور استحال انجذابها الى الحس المشترك فهاذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور وأما اذا زال أحدهما وبقى الآخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى المتخيل على الحس المشترك ١٣٣ ولوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ۞ (اشارة

النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس فى الاصل ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلا ما على مانبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعى أن يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك

كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى فى المنام أحوال فى حكم المشاهد) التفسير قال الامام الشارح رضى الله عنه لما تبين أنه كيف ينبغى أن يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يعرض فى النوم أراد أن يبين حصول تلك الاسباب التى ذكرها فى المنام واعلم أنه لاشك أن النوم مانع للحواس الظاهرة عن أفعالها وقد يكون أيضا مانعا للنفس الناطقة عن أفعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء فلانا قد دللنا على أن النفس متى اشتغلت باعمالها التى هى مستندة بها شغلت سائر القوى عن الاشتغال فى أعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التى لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب أن يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى اشتغلت الطبيعة بالهضم وأيضا فالنوم أشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها أما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا تتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فتكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت وأرادت من غير مانع وأما القابل فلان

والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان ههنا مانعا فبينه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسى فانه يشغل الحس المشترك عما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنى فكانه يبزه عن المتخيلة بزا أى يسلب عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة اجبرا التفكر والتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف فى الحس المشترك فهما يضبطان التخيل أو التفكر عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعينهما من الامور المعقولة أو الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ماسيأتى فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح التصور فى الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره فى فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر ۞ (اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس أيضا فى الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها اشغلت الطبيعة عن اعمالها اشغالا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى فى المنام احوال فى حكم المشاهدة) اقول يريد ان يذكر الاحوال التى يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين أو كلاهما ويبدأ بالنوم فان سكون الحس

لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليهما من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل
لا محالة فلاجرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالامور المشاهدة ۞ (اشارة واذا استولى على الاعضا الرئيسة مرض انجذبت
النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة في
لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين) التفسير أما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شيئا احدهما أن

النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك ۞ (تنبيه انه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاذاة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل وكان يفضل منها عن الجانب الآخر فضلة أكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها أقوى بأتم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى) التفسير المراد من هذا الفصل بيان أمرين الأول ان النفس اذا كانت قوية قويت على

الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضا يكون أكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في أكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وبطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فتجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة في ماهي فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لاجل الاحالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الابعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور ومشاهدة فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا ۞ (اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجود لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا ۞ (تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر فاذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها اقوى بأتم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للكلا القولين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات

حفظ غير ما أدركته ولم تنتقل منه الى ما يحاكيه وأما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما تنقلت المختلفة
من الشيء الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكي الى ما يحاكيه مرة أخرى فلا يزال ينتقل من الشيء الى ما يحاكيه الى
أن يصل الى أمر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن اصلاحها
وبنفسها الثاني أن النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها مما هنالك وبالجملة
فالنفس القوية يكون وافية بالجانبين أعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى أحد الجانبين عائقا عن الالتفات الى

الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات أقوى
۞ (تنبيه فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم أوفى حال مرض مايشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى
الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه أيضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ ولحركة التخيل بعد
استراحته أو وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند أمثال هذه
السوانح فاذا قبله التخيل
حال تزحزح الشواغل
عنها انتقش فى لوح الحس
المشترك) التفسير لما فرغ
من بيان هذه المقدمات
شرع الآن فى بيان المقصود
وهو بيان سبب مشاهدة
هذه الصور حال النوم
والمرض وحاصل الكلام
فيه انه متى تمكنت النفس
عن الاتصال بالعقول
عقلت أمورا فركبت
المتخيلة صورا جزئية
مناسبة لتلك المعقولات
فانجذبت تلك الصور
الى الحس المشترك فصارت
حينئذ مشاهدة ومتى
عرض للقوة المتخيلة
ضعف ما بسبب مرض
عرض لها أو لتحلل الروح
الذى هو آلتها بسبب كثرة
حركاتها وأفعالها مالت
هذه القوى الى الدعة
والسكون فيحصل حينئذ
للنفس الناطقة خلاص
عن تدبيرها ونقيضها وتتصل بالعالم العقلى فيحصل هناك شئ من النقوش العقلية والجلايا القدسية وعند ذلك تنزعج القوة المتخيلة الى
تشبح ذلك المعنى الكلى فى صورة جزئية وسبب هذا الانزعاج أمران أحدهما أن هذه القوة يزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة
العقلية وتعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والثانية أن النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين تنزعج القوة
المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلى النفسانى فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
۞ (اشارة فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر
الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه

المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر
اقل وكان ينفصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة أى
احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على مايقربها اليه اقوى ۞ (تنبيه اذا قلت
الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب
القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم أو
فى حال مرض مايشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل
الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى جانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على
النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه أيضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته
أو وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون للنفس عند
امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش فى لوح الحس المشترك) اقول يكون
للنفس فلتات أى فرص تجدها النفس فجأة وساح أى جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل
فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل فى الحس المشترك صورا
جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى حالتين احداهما النوم الشاغل للحس الظاهر
والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط
الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة
فان ورد على النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا
استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها ينبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة
وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع فى جميع حركاته واذا ماله واذا قبله التخيل
وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أو المرض انتقش منه فى لوح الحس المشترك ۞ (اشارة فاذا
كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة
فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال
لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه

مثل ماقد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هتافا أو غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة أو كلاما محصل النظم وربما كان فى أجل أحوال الزينة) التفسير وكما أن النفس تتصل عند النوم بالعقول فتعقل من هنالك أمورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم تنحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة فى اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هنالك أمورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ أيضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشئ من ذلك وجود فى الخارج ﴿ (تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل مايليها من هيئة ادراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه أو الى ضده وبالجملة لى ماهو منه بسبب وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى تذكر أمور منسية وفى مصالح أخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال أو يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف مايلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضا كذلك) التفسير لما بين السبب فى مشاهدة الصور وسماع الاصوات التى لا وجود لها فى الخارج حالتى النوم واليقظة أراد أن يتكلم فى أقسامها وأحكامها التى فان منها مايكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها مايكون باطلا وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهى أن من شان هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبيهه أو الى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبه وأخرى الى الضد أمور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين أن الحكمة الالهية تقتضى أن يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها ولولم تكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لا يتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت أن هذه القوة من شأنها وغريزتها هذا الانتقال فهى لا تخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها مانع من ذلك وماذاك الا أحد أمرين أحدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها تمنعها عن هذه الانتقالات وينفعها والثانى أن تكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية فهى بخلافها وقوتها تمنعها عن الانتقال منها الى غيرها

مثل ماقد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا أو هتافا أو غير ذلك ربما تمكن مثالا موفور الهيئة أو كلاما محصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة) اقول مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هنالك قول النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس المشترك مايحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه مايكون بمشاهدة وجه وحجاب فقط ومنه مايكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ومنه مايكون فى اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ فى اجلى احوال الزينة وهو مايعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة ﴿ (تنبيه ان القوة المتخيله جبلت محاكية لكل مايليها من هيئة ادراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه أو ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولولم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا مانستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى ومايجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف مايلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضا ذلك) ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله مانستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى أو مستليحا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه ومايجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية أو مايشبه الاوسط فى الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى

ولما عرفت فيما سبق أن من شأن القوى الجسمانية أن لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية ﴿اشارة﴾ فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال الا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا أو تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من أفكار يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى أشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى أن تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه متنقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما أضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) التفسير لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو أن النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل منها في النفس على أقسام الاول أن يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى معه أثر منهما البتة الثاني أن يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال الثالث أن يكون قويا جدا فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة أيضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في أمور فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى أمور آخر بحيث تنسى مهمك فتحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى أن تتحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولا يؤديك أخرى ﴿تذنيب﴾ (فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة أو النوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو وحيا صراحا أو حلما لا يحتاج الى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى أحدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير

التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل أو لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها أي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج أو باطن الى هذا الانتقال أو تضبط أي الى ان تضبط وللضبط شيئان احداهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت أوقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في أمر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد أي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد أي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس أيضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي ﴿اشارة﴾ (فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معينة فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه متنقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما أضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش أي ثابتة شديدة القلب وتكون معينة بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك ﴿تذنيب﴾ (فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو وحيا صراحا أو حلما لا يحتاج الى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير) اقول الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب

(اشارة) انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم الى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد ١٣٨ يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى ينبهوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش أقرب وبقبول الاحاديث المختلطة أجدر كالبله من الصبيان وربما أعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي يكون من شئ للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة (تنبيه) اعلم أن هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صيرنا اليها من أمور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الاحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى

الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني أو وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف أيضا بالقياس الى كل شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب (اشارة انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فليستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى ينبهوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ من شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش أقرب وبقبول الاحاديث المختلطة أجدر كالبله والصبيان وربما أعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شئ للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر أي يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل اذا اعيي والرعش الرعدة وارعشه أي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه أي حيره وترقرق أي تلألأ ولمع وتمور مورا أي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب الاكثار في الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكانع الامور أي يباشرها بنفسه وأما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع أو الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس أو لشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو كالمخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا في اناء أو غديرة لالحاح النفخ أو الريح عليه أو الغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية (تنبيه اعلم أن هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم أو يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى

يكون ذلك تجربة في اثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حسمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ به منها وذلك من أجسم الفوائد وأعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضا التفصيل) التفسير قال الامام الشارح رضي الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير ﴿المسئلة الرابعة﴾ في ذكر خوارق العادات ۞ (تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين أخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف

عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان

يكون ذلك تجربة في اثبات أمر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حسمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ به منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة فان عليه ان لا يصدق أيضا التفصيل) اقول يقال ربأت القوم ربأ أي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر فهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب ۞ (تنبيه ولعلك قد يبلغك من العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا أو استشفى لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقص بعضها عليك) اقول لما فرغ عن بيان الآيات الثلاث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال المرسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم أما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع ۞ (تذكرة وتنبيه أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق أخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع أوهام الناس تغير مزاج مدرجا أو دفعة أو ابتداء أمراض أو افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام أخرى ينفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية

أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه أسبابا في أسرار الطبيعة وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك) التفسير عد في هذا الفصل أمورا كثيرة في خوارق العادات ولكنها بأسرها متعلقة بالتصرف في العالم العنصري وذكر أن لها أسبابا معلومة ولم يذكر شيأ البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغيير عن مجاريها عنده محال ۞ (تذكرة وتنبيه أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق أخر وعلمت أن تمكن هيئة العقل منها وبما يتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع أوهام الناس تغير مزاج مدرجا أو دفعة وابتداء أمراض أو ابراء منها فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها أو يكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت لمبدأ الجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخرى ينفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن أن يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لاسيما اذا كانت ملكتها بقهر قواها البدنية

التي لها تقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها) التفسير قال الامام الشارح رضى الله عنه وأرضاه بناء هذا الباب على مقدمتين احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقدم بيان ذلك وثانيهما ان الهيآت النفسانية قد تكون مبادى لحدوث الحادثات في الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلاثة اولها ان الانسان قد يمكنه المشى على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشى عليها وما ذاك الا أن توهم السقوط يوجبه وثانيها ان أمزجة الناس تتغير بحسب تغير أحوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض أو للصحة ربما أوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة مسخن وهى غير حارة ولا كل مبرد ببارد فان القوة التي في الافيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط أقوى منها في المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد أن يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم وتكون تلك النفوس لكلية عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد أيضا أن يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لاتصالها بها على قوته مثل ذلك التصرف أو ما يقرب منه واذا ثبت أن هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه أعنى كسر قوى الشهوة والغضب فلا شك انها تصير حينئذ أقوى ٥ ١٤٠ هذا حاصل هذا الفصل ولقائل أن يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا تفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي تذكرونها لانه ليس إذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما ولسائر الانفعالات النفسانية موجبة أنواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود النفس الناطقة تقوى على التصرف في كلية العالم العنصرى لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخرى ولا يلزم من ثبوت حكم لشئ ثبوت حكم أقوى وأجل من الحكم النفس الاول لشئ آخر يخالف الشئ الاول فلئن قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان أنه ليس في العقل ما ينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ماذكرتموه ههنا الى أنه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وأيضا فقد بنيتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج وهى الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز أن يكون البدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون في النفوس الناطقة نفس قوى تقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على أن النفوس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية فعلمنا أنه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم [illegible] اليه واعلم انا قد بينا مرارا انا لا نعلم اذ ذكرنا أنه لا طائل لهذا الفصل بعد عدم تعلق الامور الخارجية وتحصيل الامور المهملة الا أن يقال لا يكون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصرى أما في نفسه الناطقة أو في بدنه فاتفق [illegible] أنه ليس عنده ما [illegible] أن هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل

التي لها تقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها) أقول التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والمبادئ الحاصلة فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج أو بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما يأخذ البدن المريض بسببه في افراق أي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا أي اقبل وأما التنبيه فهو أن يعلم من هذا انه ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثرها أيضا في اجسام العالم بمبادي لجميع مامر ذكره في الفصل المتقدم اعنى يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادى تلك الافعال خصوصا في جسم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه أو اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن

۞ (اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار) التفسير لما ذكر أن تمكن الآتي بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه أن النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع أي هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتي بل لابد وأن يكون بامر عرضي ولا يمكن أن يكون ذلك الا لاحد وجوه ثلاثة أحدها المزاج الاصلى وبيانه ان النوع الذي يوجد في أشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لابد وأن تكون معللة بالقوابل على ما مر بيان هذه المقدمة في النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية أشخاص نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في أن تكون تلك الامزجة كما تكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون أيضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز أن تكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لأجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من أول الوجود الى آخره وثانيها أن يحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارئ غير مكتسب وثالثها أن تحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار ۞ (اشارة والذي يقع له هذا في جبلة لنفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة

النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيأ لا يكون موجودا فيه أوله ولو كان بالاثر فينبغي ان تتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست ببارد انما البارد مادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهرها قواها البدنية أي حددته يقال شحذت السكين أي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيرا أعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وأيضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبت طلب اسبابها والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة ۞ (اشارة هذه القوة ربما كانت النفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير النفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان تكون امرا غيره اما حاصلا لا بالكسب أو لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل بمزاج طارئ وربما تحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه ۞ (اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء أو كرامة

من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا و يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه) التفسير لما بين امكان الوجود نفس قوية على التصرف فى عنصر هذا العالم شرع الآن فى ذكر أقسام هذه النفوس فقال النفس التى يكون لها مثل هذه الخاصية اما أن تكون خيرة أو شريرة فان كانت خيرة فهو الذى يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت رياضة الاجتهاد الى مالها من الخاصية قويت فى هذا الكمال و بلغت الغاية فيه وأما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث و يمنعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ فى كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء ۞ (اشارة الاصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا أو مرسل جزء أو منفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) التفسير لما تكلم فى النفوس الشريرة المؤثرة فى عنصر هذا العالم ذكر فى هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا أن الحالة النفسانية التى فى نفس المتعجب التى أفاد نهكا وضعفا فى المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى السحر

من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا و يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه) أقول الغلو اعلاء ولك أو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الذى يقابله ۞ (اشارة الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا أو مرسل جزء أو منفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) أقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان أى دنف وضنى ونهكته الحمى أى أضنته ومن يفرض أى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لا يجزم بوجوده بل هى وأمثالها من الامور الظنية والتأثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى ۞ (تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها و بين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيآت وضعية أو بينها و بين قوى نفوس أرضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات

ولقائل أن يقول هذه الصورة أيضا غير حاصلة لا يستدل بها على التطلع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف فى الامتناع والصحة الى ظهور البرهان أو مشاهدته فى العيان وأما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا أو مرسل جزأ الى جزئه فاعلم ان من الناس من أنكر التأثيرات النفسانية أصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم أن التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا فى الجواب عن الاصابة بالعين أمورا ركيكة جدا مثل أن بعضهم قال انه يخرج من قلب العائن نفس وهوى يصل الى ذلك الشئ و يكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر فى جذب المغناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم أنه يخرج منه خيوط دقيقة وتتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء وأما ارسال الكيفية فهو أن النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما تسخنه لانها تسخن الاقرب وكأنها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعنى من تأمل ما ذكرناه فى أول الباب من تأثير الوهم فى السقوط وتأثير الخيال فى المزاج علم فساد هذا الشرط ۞ (تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات

والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) التفسير قال الشارح رضي الله عنه لما بين أن ظهور الخوارق يجوز أن يكون بخاصية النفس بين ههنا أن ذلك قد يكون لغير هذه العلة بل لعلة أخرى ثم جعلها على أقسام ثلاثة وذلك لان المقتضى لهذه الخوارق اما أن يكون قوة نفسانية أو جسمانية فان كانت جسمانية فاما أن تكون قوة جسمانية عنصرية أو قوة جسمانية فلكية فاما الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر وأما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس فهي النيرنجات وأما الحاصلة من النفوس الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما أورده ههنا وشرحناه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا في التحقيق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة ۞ (نصيحة اياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرئ منكر الكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان أزعجك استنكار ما وعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب أن تسرح أمثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) التفسير الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حقائق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك أن يتميزوا عن العامة والاغمار في عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين أن الحمق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحمق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات أو النفي فالعوام حمقى لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حمقى أيضا لجزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحمق الاول أقرب الى السلامة من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والشرائع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في الآخرة على ما مر تقريره في النهج الثامن وأما الحمق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشقاوة في الاخرى فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم وأما المحقق فان لاح له برهان في النفي والاثبات قال به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه وأما قوله واعلم أن في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر ۞ (خاتمة ووصية أيها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان

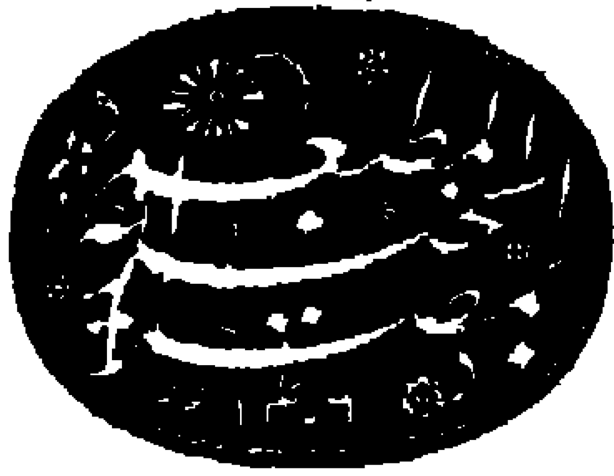
والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) أقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث أرضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد أرضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات ۞ (نصيحة اياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرئ منكرا لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان أزعجك استنكار ما وعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب أن تسرح أمثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) أقول انبرى له أي اعترض له وأقبل قبله والطيش النزق يكون او خفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية أي أقشتها أرسلتها وذادا أي طردوا والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق أقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب ۞ (خاتمة ووصية أيها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان

صفاه مع الفاغة أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) التفسير المخض تحريك اللبن ليؤخذ زبده القفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا

صفاه مع الفاغة أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) أقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة أخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب استهانته وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجراءة على الحرب وكل أمر وصفاه ميله والفاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع أي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا أي أدناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة وأسلفت أي أعطيت فيما تقدم وتأسى به أي تعزى به وأذاع الخبر أي أفشاه واعلم أن العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما أن يكونوا جازمين أو مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هناست فرق منهم أولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفاهم مع الفاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم وأما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور واثنان راجعان اليهم في أنفسهم أحدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم في أنفسهم بالقياس الى مطالبهم أحدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا وشرعا حسبما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاحوال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال

الكتاب وما يجري مجراه من العلوم النفيسة في أيدي أقوام مخصوصين فالاول الجاهل المبتذل المستخف بالعلم كما قيل *ومن منع الجهال علما* اضاعه والثاني البليد الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة فربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشرائع وصار أشقى الاشقياء والثالث المقلدة فانهم لا ينتفعون بشيء من العلوم وان كانوا في غاية الذكاء لان حبهم المفرط بما عليهم من المذاهب يعميهم ويصمهم عن الوقوف على الحق وأخس الناس وأرذلهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم ينظرون الى أصحاب الشرائع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم أخس الناس درجة وأرذلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا والعذاب في الآخرة قال مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه وأنا أيضا أوصيك يا أخي في الدين وصاحبي في طلب اليقين أن تعمل بهذا وانا الشرح ما أمر لنا الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك على حقائقه ومعانيه تعلم أن الضنة ان حسنت في المشروح فهي واجبة في الشرح لكثرة ما فيها من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبنا حجة لنا لا علينا وان ينفعنا وجميع طالبي الحق به انه خير معين ولواهب العقل الحمد بلا نهاية

وأنا أتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ويتجنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد رقت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفا لغصة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ويصب من فوقها حميم ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطر ولا بالي مكدر ولم يجئ حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي نعم ما قال الشاعر بالفارسية (بكرد اكرد خود چندانكه بينم بلا انكشترى ومن نكينم) ومالي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الابدية وكان استمرار عيشي أمر جيوشه غموم وعساكره هموم اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبى ووصيه المرتضى صلى الله عليهما وآلهما وفرج عني ما أنا فيه بلا اله الا أنت وأنت أرحم الراحمين



﴿ يقول راجى ألطاف الله الخفيه عبد الجواد خلف المصحح بالمطبعة الخيريه ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

نحمده سبحانه على ما أولانا من النعم ونشكره على ما أوجده من الحكم ونصلى ونسلم على واسطة هذه النعم السوابغ من أوتى جوامع الكلم النوابغ أفصح من نطق بالضاد فأفحم كل من عاند وضاد المؤيد بالحجج القاطعه والبراهين الساطعه سيدنا محمد نبي الرحمه وشفيع الامه صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه نجوم السنه وحماة الاسنه ﴿ وبعد ﴾ فان الحكمة فن تتحير فى درك معانيه العقول وعلم تقصر دون مدارك مبانيه ادراكات الفحول سيما الحكمة الطبيعية التى هى أجل ما يستعان به على تشحين الاذهان وأعظم ما ينتفع به فى تنشيط الآذان وقد صنفت فيها اسفار وزبر وجاء زمر بعد زمر الا أن الشيخ أبا على ابن سينا هو السابق فى مضامرها والباحث عن نيرها وتطميرها فهو منهم كالمجلى من المصلى والمقدم للتالى فألف فيها كتبا عديده وأسفارا مفيده ولكن من أجل تصانيفه كتاب الاشارات التى سارت بشهرته الركبان واعترفت بفضله ذوو العرفان وقد شرحه تاج المحققين وزبدة المدققين خواجه نصير الدين الطوسى وشرحه أيضا الاستاذ المحقق والفيلسوف المدقق الامام فخر الدين الرازى تغمدهما الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح جنته وقد تم طبع كتاب الاشارات للشيخ الرئيس ابن سينا مع الشرحين المذكورين بالمطبعة الخيريه العامره بمصر المعزية القاهرة لمالكها ومديرها المتوكل على رب البريه الجناب حضرة المحترم السيد (عمر حسين الخشاب)
وذلك فى شهر ربيع الثانى من هجرة من
أوتى السبع المثانى سيدنا محمد
عليه الصلاة والسلام
مالاح بدر التمام
وفاح مسك
الختام


Bibliotheca Alexandrina
0405910